NILÜFER GÖLE

Interpénétrations
L'Islam et l'Europe

Çalaade
Éditions

© Galaade Éditions, 2005
ISBN 2-35176-004-2

Galaade Éditions
43, rue des Cloÿs 75018 Paris France

www.galaade.com

Éléments de catalogage pour les bibliothèques

Göle, Nilüfer. – *Interpénétrations. L'islam et l'Europe* : essai / Nilüfer Göle – Paris : Galaade Éditions, 2005. – 160 p. ; 21,7 cm.
ISBN 2-35176-004-2

« Maintenant, nous sommes, si je puis dire, dans un régime de "compénétration mutuelle". Nous allons vers une civilisation à l'échelle mondiale. Où probablement apparaîtront des différences – il faut du moins l'espérer. Mais ces différences ne seront plus de même nature, elles seront internes, non plus externes. »

Claude Lévi-Strauss, *Le Monde*, 22.02.2005

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Introduction

« L'entreprise difficile est de devenir son propre contemporain. »

Marcel Gauchet, *La Condition historique*, Paris, Stock, 2003.

Ce livre part d'un constat simple : l'islam devient le contemporain du monde moderne. Or, bien que simple, ce constat n'est en aucun cas facile, car il est accompagné d'un processus de confrontation qui met en cause la conscience du monde moderne. En effet, l'entrée de l'islam sur la scène de l'histoire ne se fait pas toujours par des voies pacifiques, pas plus qu'elle ne suit une logique d'assimilation au modèle occidental. Ses modalités d'avènement dans la contemporanéité trahissent des anachronismes avec les fondements de la modernité qui ne laissent pas indemnes les sociétés occidentales et la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes. La rencontre entre l'islam et la modernité a suscité leur transformation mutuelle, tout en brouillant les références de cette dernière. Proximité et décalage : ce livre souhaite revenir sur ce double mouvement d'attraction et de convulsion.

C'est en Europe que l'on observe le mieux cette rencontre ; elle y est mise en scène par des pratiques individuelles ou lors de débats publics. L'islam s'inscrit de différentes manières dans cet espace et devient ainsi une affaire européenne. À son tour, l'identité européenne est de plus en plus travaillée, questionnée par la présence de l'islam. Ces zones de contact et de confrontation doivent donc être mises en relief pour étudier le rapport entre l'islam et l'Europe. Faut-il adopter un regard plus transversal et performatif afin de montrer comment le processus d'échange transforme l'un et l'autre ? Mais, dans cet échange, certains effets inattendus échappent aux acteurs et à leurs intentions. Ces effets représentent de l'inédit dans

l'expérience sociale, et produisent ainsi de l'histoire. Cet essai a l'ambition de saisir cette part d'ombre de l'expérience sociale, ces processus en cours non encore achevés, ni à plus forte raison archivés – autrement dit, de chercher derrière les instantanés du présent les desseins de l'histoire. C'est une manière de penser l'histoire à travers certains événements, dans les fragments du présent. Mais comment attribuer un sens aux événements avant qu'ils n'aient pu être triés, archivés et répertoriés par le temps ? Comment distinguer ce qui est significatif au cœur du trivial et de l'éphémère ?

La tâche est d'autant plus ardue que la conscience moderne tente de sauvegarder son monopole de la définition de la civilisation, sa souveraineté initiale sur l'universel. Comment de fait dépasser le cadre cognitif dont relève le récit de la modernité ? Il est nécessaire d'opérer un décentrement de la vision européenne, d'adopter une double perspective européenne et musulmane, afin de briser ce même cadre et de franchir le miroir de la conscience moderne. Du travail sociologique comme traduction simultanée de pratiques interculturelles ; travail d'entre-deux, dans les interstices, dans les zones de contact et de confrontation. Que faut-il chercher, sinon le sens inaudible, détourné, ou simplement le sens égaré dans la traduction (« *lost in translation*[1] ») ? Ainsi, la voix du sociologue, au lieu de se dérober au nom d'une prétendue objectivité scientifique, se fera entendre – comme Clifford Geertz nous y invite[2] – de sorte à introduire la réflexivité interculturelle.

Devenir contemporain

Le 11 septembre 2001 a été l'événement révélateur s'il en fut de l'irruption violente de l'islam au cœur de l'hégémonie occidentale. Cette date a marqué une nouvelle étape dans la globalisation, non seulement pour l'islam mais également pour les États-Unis, jusque-là à l'abri des effets dévastateurs de ce phénomène. Ainsi l'islam s'est-il manifesté au monde comme un contemporain : refoulé comme « moyenâgeux » et « obscurantiste », il a refait surface dans la contemporanéité. Dès lors, il s'est imposé comme un « problème » pour penser le monde. Le phénomène islamiste, en gestation depuis le début des années 1980 et qui, par ailleurs, ne se réduit pas au seul aspect terroriste, ne se cantonne plus dans un espace unique, la région du Moyen-Orient ou le monde arabe. Il ne

concerne plus seulement l'Iran chiite ou la Turquie laïque, mais circule entre les contextes, acquiert une dynamique transnationale, s'installe dans les espaces occidentaux, dans le *Weltzeit*.

Si la globalisation signifie le rapprochement et la synchronisation entre des parties du monde auparavant distinctes, séparées par le temps et par la distance, un premier trait qui caractérise la rencontre actuelle entre l'Europe et l'islam[3] est le fait qu'elle est sous-tendue par les structures et les réseaux de communication globaux. La synchronisation de l'événement produit également des effets pervers, des malentendus, des chocs entre différents publics. Du 11 septembre, qui fut vécu en temps réel et à l'échelle mondiale, aux photos des soldats américains dans la prison d'Abu Ghraib ou aux enregistrements vidéo des otages en Irak, tous ces phénomènes témoignent en même temps de la constitution d'un public global et du choc entre des publics variés, menant à leur mobilisation aussi bien qu'à leur instrumentalisation dans la guerre et le terrorisme.

À la différence d'autres périodes, où le rapport entre l'islam et l'Europe était régi, comme dans le cas du colonialisme, par la distance géographique mais aussi par des temporalités différentes (les uns étant « en avance » sur les autres), notre époque témoigne de la simultanéité et de la proximité des expériences. Pourtant, cette expérience est vécue, des deux côtés, d'une manière aussi dérangeante qu'aveuglante, qui rend la contemporanéité difficile, voire insupportable.

Car la contemporanéité n'est pas une simple expérience chronologique du temps présent, mais une expérience de reconnaissance. S'étendant au-delà du champ des relations interpersonnelles, elle n'est pas immédiate, donnée, mais demande au contraire à être construite dans l'anonymat. Paul Ricœur, en s'interrogeant sur l'articulation de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, met l'accent sur les variations du rapport entre soi et les autres. Ainsi apparaît la question de la proximité comme rapport dynamique à accomplir et à construire : « se rendre proche, se sentir proche[4] ».

La contemporanéité de l'islam avec le monde occidental relève de la question de la proximité.

C'est en devenant contemporain du monde occidental que l'islam laisse transparaître son anachronisme avec la modernité. Ses acteurs

disputent leur présence en Europe au travers des marqueurs religieux que sont les références au sacré, la pratique des rituels ou le port des signes religieux dans les espaces séculiers et profanes. La contemporanéité comme l'anachronisme sont liés à l'expression des rapports de pouvoir entre ceux qui se réclament de la contemporanéité comme pouvoir d'exclusivité sur la modernité et d'autres qui ne se reconnaissent pas dans cette expérience occidentale de la modernité et revendiquent leur différence anachronique comme étant un refus de l'expression de la domination. Ainsi le « déni » européen aussi bien que le « refus » des non-Occidentaux sous-tendent-ils les rapports de pouvoir entre les pays centraux et les autres. Les critiques postcoloniales, les *Subaltern Studies* en Inde[5], mais également la révolution islamiste en Iran, peuvent être appréhendées comme un rejet de la modernité assimilatrice par une stratégie volontaire d'anachronisme. Mais, dans le contexte européen, où le confort de la distance est perdu et où les pratiques sont synchronisées, la question de la proximité surgit avec force. Plus qu'en toute autre région du monde, c'est en Europe que la question de la contemporanéité avec l'islam se pose comme une question cruciale, dont dépend le devenir européen, car c'est là que cette rencontre conflictuelle se manifeste comme proximité de l'un avec l'autre.

Une production structurelle de la proximité et de la simultanéité recoupe l'expérience sociale des musulmans et des Européens; le passé colonial (ou également l'impact de l'histoire ottomane, qu'on a bien plus de mal à reconnaître[6]), les flux migratoires et, plus récemment, la globalisation ont contribué à entrelacer et à connecter les pratiques humaines. Il est donc difficile, voire impossible, de parler de civilisations distinctes[7]; la modernité a été transmise comme un vecteur d'imaginaire social séculier (de l'égalité et de la liberté), a pris forme dans des institutions (comme l'État-nation, le parlement, la société civile), a été uniformisée par l'économie de marché (et son corollaire, la société de consommation) et a fini par acculturer les peuples les plus distants du centre de la modernité. Aujourd'hui, la globalisation accélère la circulation et multiplie les réseaux de connection entre les différentes parties du monde, les hommes et les femmes, les publics, les marchés. Les différences qui émergent ne proviennent pas de l'extérieur du système mondial, mais de l'intérieur, et de l'intérieur même de l'Europe. Les pays

européens vivent en leur sein la présence de l'islam et se trouvent confrontés à la question de la cohabitation.

Le nouveau vieux pont

L'histoire du pont de Mostar en Bosnie, celle de sa destruction comme de sa reconstruction merveilleusement racontée par Michael Ignatieff dans son livre intitulé *Kaboul-Sarajevo*[8], nous donne des indices pour penser la complexité de la présence musulmane en Europe, de l'héritage ottoman dans les Balkans et de la mémoire de longue durée qui habite les conflits du présent[9]. En 1566, à l'époque où la souveraineté de l'Empire ottoman s'étendait jusqu'à Budapest, un ingénieur du nom de Hayreddin, disciple de Sinan, maître architecte de Soliman le Magnifique, vint dans la ville de Mostar construire un pont sur la Neretva afin de symboliser l'autorité impériale et de relier les mosquées et les marchés des deux rives. Au fil des siècles, la beauté de ce pont lui acquit l'affection des gens, et il devint l'icône de la ville. Ignatieff raconte comment lui-même l'avait vu pour la première fois jeune garçon, lors d'un voyage avec ses parents de Belgrade à Dubrovnik *via* Sarajevo et Mostar. C'est à Sarajevo qu'il avait visité pour la première fois une mosquée, la grande mosquée au centre du bazar de la vieille ville, et qu'il avait réalisé qu'il y avait des musulmans européens, et ce depuis des siècles. Le pont de Mostar lui avait également fait une forte impression. Il écrit qu'il était « bâti d'une belle et vieille pierre blanche, s'élançait par-dessus les eaux bleues impétueuses, et semblait d'une délicatesse incroyable, trop léger pour supporter le poids d'un homme ou d'un cheval ». Ce pont avait pourtant résisté à toutes les charges, tant physiques que symboliques. Demeurant après que les Ottomans furent chassés de Bosnie dans les années 1890, il survécut à la Première Guerre mondiale et aux affrontements entre Serbes et Austro-Hongrois, ainsi qu'aux combats de partisans lors de la Seconde. Dans la Yougoslavie de Tito et durant les années 1960 et 1970, il commença à jouir d'une certaine notoriété : des touristes vinrent le voir en bus de toute l'Europe du Sud. C'est en 1992-1993 que la folie s'empara des habitants de Mostar : les milices musulmanes et croates, dont les membres avaient fréquenté les mêmes écoles, devenus ennemis, commencèrent à se tirer dessus, dix-huit mois durant, d'une maison à l'autre. Le 9 novembre 1993,

une unité d'artillerie croate fit sauter le vieux pont. Les images prises par un cameraman amateur montrent le pont en train de s'effondrer dans la rivière. « Lorsqu'un pont est brisé, il en reste le plus souvent, d'un côté ou de l'autre, une sorte de moignon. Il nous semblait d'abord qu'il s'était écroulé tout entier sans rien laisser, en emportant avec lui une partie du rocher, des tours de pierre qui le surplombaient, des mottes de la terre d'Herzégovine. Nous vîmes plus tard des deux côtés qui le soutenaient de vraies cicatrices, vives et saignantes », écrit Predrag Matvejevic, écrivain né à Mostar en 1932[10].

La communauté internationale s'interposa alors pour reconstruire le pont de Mostar, sur lequel reposait un poids symbolique très lourd : pont entre le passé et le futur, entre les Croates et les musulmans, entre la Bosnie et la communauté internationale, entre le monde musulman et l'Europe[11]. Sa reconstruction devait servir au « spectacle de la réconciliation » après dix ans de division entre Croates, Serbes et Bosniaques. Mais l'homme qui fut choisi pour le rebâtir n'était ni musulman ni croate, mais un ingénieur français, Gilles Péqueux, qui n'avait d'ailleurs jamais vu ce pont auparavant. Or ce n'est peut-être pas un hasard si l'on a désigné un ingénieur français des Ponts et Chaussées, école créée par Napoléon. On peut effectivement souligner, comme le fait Ignatieff, que les ingénieurs ont joué un rôle aussi important pour les sultans d'Istanbul que pour les rois et les empereurs français. Symbole de l'influence ottomane en Europe, le pont de Mostar s'est attiré également l'attention des pouvoirs et des entrepreneurs turcs qui participèrent à son financement et à sa reconstruction.

Européens, Turcs, Bosniaques se sont empressés de reconstruire le pont de Mostar, comme si de rien n'était, afin de récupérer un morceau d'histoire, d'effacer les cicatrices, pour éviter de faire le deuil. Ainsi l'inauguration du nouveau pont, le 23 juin 2004, est-elle devenue le spectacle de la réconciliation, sujet d'une inflation de métaphores politiques, sous le poids desquelles le projet de reconstruction était, selon son architecte, compromis. Rendre un vieux pont au monde contemporain, créer le « nouveau vieux pont » n'est effectivement pas une tâche facile. Pour Gilles Péqueux, le projet se situe plus dans l'acte de reconstruction lui-même ; il faut du temps, travailler sérieusement pour étudier ce que les prédécesseurs avaient en tête, sans que le pont reconstruit ne soit ni une copie ni une imitation : « L'idée est de réussir à retrouver

l'état d'esprit d'Hayreddin, Turc qui est arrivé avec deux ou trois autres Turcs et une trentaine de personnes de la région. Ce qu'il faut noter, c'est qu'en Orient on a une façon différente de tailler la pierre par rapport à l'occident (entendu jusqu'à Venise pour l'Europe de ce point de vue-là). Le côté émouvant de cet ouvrage construit au XVI[e] siècle est qu'il est plus proche d'une sculpture collective qu'un ouvrage d'art classique. Je dis sculpture collective, car la beauté de l'ouvrage réside dans le fait qu'il est un ensemble d'erreurs corrigées avec un mélange de savoir-faire orientaux et occidentaux. Mostar, c'est en quelque sorte là où l'Orient et l'Occident se sont tendu la main[12]. »

Peut être les événements de Bosnie ont-ils été les signes précurseurs du drame qui commence à se jouer aujourd'hui en pleine Europe; c'est là, au cœur de la *Mitteleuropa*, que l'européanité des musulmans bosniaques a été mise à l'épreuve. Lors du conflit bosniaque, en 1995, tandis le pouvoir serbe menait une politique de destruction et de nettoyage ethnique des groupes musulmans et croates de Bosnie, les pouvoirs politiques européens sont restés inertes, laissant le pouvoir militaire américain intervenir. Sans l'initiative de certains intellectuels français ou américains (comme Susan Sontag) pour « se rendre proches » du peuple bosniaque, l'opinion publique et politique européenne aurait pu rester indifférente, voire marquer quelque réticence à reconnaître la politique de nettoyage ethnique de Slobodan Milosevic[13]. Le film documentaire politique produit en 1994 par Bernard-Henri Lévy et Alain Ferrari, *Bosnie !*, était apparu comme un cri d'indignation lancé à l'opinion publique internationale, mais aussi comme un regard sur l'Europe elle-même. Le film se terminait en formulant le vœu que « l'Europe ne soit pas morte à Sarajevo ». La Bosnie comme la « petite Europe » devenait ainsi la métaphore pour la destruction ou la reconstruction de l'Europe. Le film de Jean-Luc Godard, *Notre musique*, en 2004, formule le même vœu et explore la reconstruction du pont de Mostar et de Sarajevo, comme une métaphore pour une réconciliation potentielle à l'échelle du globe.

La nouvelle vieille Europe

Effectivement, la question qui se pose au monde aujourd'hui est de savoir si l'Europe peut représenter un lieu de réconciliation, un

espace commun, un projet d'avenir face aux enjeux contemporains à l'échelle globale. Comment construire la nouvelle vieille Europe sans tomber dans les méandres du passé d'un côté et du déni des enjeux du présent de l'autre ? Autrement dit, comment la vieille Europe peut-elle devenir sa propre contemporaine ? Elle est ancienne comme le pont de Mostar ; et, comme ce pont, elle veut se reconstruire comme un lieu de passage et de réconciliation. En effet, à ce sujet, on ne peut que partager l'observation d'Ignatieff quand il écrit : « Il y a quelque ironie à ce que l'Europe veuille à la fois maintenir les Turcs dehors et rebâtir le pont, ce symbole de son multiculturalisme et de l'héritage musulman[14]. »

La destruction des lieux aussi bien que leur reconstruction montrent la bataille qui se livre autour des symboles et les rapports de pouvoir qui la sous-tendent. À la différence du pont de Mostar, le vide laissé par les deux tours du World Trade Center reste à ce jour non comblé. Le projet de reconstruction continue à faire l'objet d'une controverse entre architectes, promoteurs, élus et familles de victimes. Le « Ground Zero » est devenu le terrain d'enjeux politiques et émotionnels. Les familles de victimes réclament plus de place pour le mémorial, les résidents du quartier ne veulent pas vivre avec un cimetière au milieu de leur communauté, les promoteurs et les financiers de Wall Street cherchent à dicter les lois du marché. Encore une fois, comme cela a été le cas pour le pont de Mostar, le projet de reconstruction est compromis par la charge symbolique, le poids émotionnel, la pression des pouvoirs politiques et financiers. Son architecte, Daniel Libeskind, qui s'est fait connaître avec le Musée juif de Berlin (2001), cherche à relier la mémoire et l'espoir, en continuité avec l'esprit de son œuvre précédente[15]. La question qu'il se pose est de savoir comment construire à partir de la tragédie, comment perpétuer la mémoire des morts tout en regardant vers l'avenir et en délivrant un message d'espoir. Avec la « Freedom Tower », plus qu'un édifice commémoratif, il a imaginé « un espace commun » avec les symboles de la démocratie. La Tour devait s'élever à 1 776 pieds, allusion directe à la date de la déclaration d'indépendance américaine, et être surmontée d'une pointe pour évoquer le bras tenant la torche de la Statue de la Liberté[16].

Pourtant, penser, imaginer, édifier un espace commun, partager les symboles de traditions et de trajectoires différentes de celles du

monde occidental, n'est pas un projet facile. Depuis la guerre contre l'Irak, une fracture est apparue entre deux Occidents; l'Amérique et la vieille Europe (en particulier, la France), mettant en cause l'espace et l'œuvre communs, divergeant dans leur définition des libertés et de ce que l'on désigne comme la démocratie occidentale. On ne peut sous-estimer les rapports de pouvoir et de concurrence internes à l'Occident pour l'appropriation de la mémoire, des lieux et des symboles de la modernité. Les tours jumelles s'élevaient à hauteur de la volonté de contrôle mondial des réseaux financiers d'échange, tandis que le pont de Mostar, tout petit et très brillant, symbolisait un lieu de brassage, une zone de contacts et d'échanges entre frontières culturelles et religieuses. Une hiérarchisation dans les taxinomies des lieux et des symboles, et dans leur inscription dans la mémoire globale, est à l'œuvre[17]. En effet, la mémoire devient un site sur lequel se dispute l'accès à l'universel et au global. Il n'y a pas de « juste mémoire », mais plutôt « l'inquiétant spectacle que donne le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs[18] ». La destruction des tours jumelles et la date « 9/11 » livrent accès au nouvel ordre mondial, dont elles sont les fondations. Du point de vue de l'histoire européenne, la destruction du pont de Mostar et le nettoyage ethnique en Bosnie n'étaient pas moins significatifs. Cependant, ces événements n'ont pas été retenus avec autant de zèle; ils n'ont pas acquis le poids d'une date et ont été presque livrés à l'oubli. Cela indiquait-il déjà un signe d'affaissement du projet européen ? L'Europe, comme le pont de Mostar, modeste de taille mais porteuse de lumières d'une rive à l'autre, de part et d'autre de frontières civilisationnelles, après avoir atteint son apogée, serait-elle devenue trop vieille pour faire face au nouveau monde, tiraillé entre l'Amérique d'un côté, et l'islam de l'autre ? L'ancienneté de l'héritage européen, source de ses richesses, semble peser trop lourdement et faire obstacle à l'Europe comme idée et comme lieu, comme rayonnement, comme projet de « faire monde[19] ». Car seul un tel projet permettra aux pays européens de dépasser les expériences nationales dans le temps et dans un espace commun, et de penser à la question du devenir européen.

La confrontation de l'Europe avec le pouvoir américain d'un côté, et la discordance islamique de l'autre, met au défi le projet européen, lui fait courir un péril. Le référendum qui a rejeté le traité

constitutionnel européen, d'abord en France (55 % de « non » français, le 30 mai 2005) puis, trois jours plus tard, aux Pays-Bas (62 % de « non »), l'apparition d'un hiatus entre la montée du sentiment national et le projet européen.

Des pays aussi différents que la Hollande et la France, l'un orienté par le multiculturalisme, l'autre par le républicanisme, ont affiché un même souci de défense des valeurs de soi, et un même rejet face à l'intrusion de l'islam dans leur symbolique et leur quotidien. On ne peut sous-estimer l'impact de l'islam dans l'altération de l'espace européen. Ce n'est pas un hasard si les deux pays ayant refusé l'adoption du traité constitutionnel par voie de référendum sont ceux où l'islam fait l'objet de vifs débats. La question de l'immigration et celle de la candidature turque ont déterminé l'agenda du débat public sur l'islam. La présence de l'islam en Europe, véhiculée par la population immigrée ou portée par le désir européen des Turcs, est apparue dans la conscience collective européenne comme une intrusion forcée, subie et non voulue, provoquant un sentiment de perte de repères identitaires, de frontières géographiques et culturelles, en somme comme une invasion. Le sentiment d'être « chez soi » semble être atteint par la présence des musulmans en Europe.

Les attaques du terrorisme islamiste d'Al-Qaida au cœur de villes comme Istanbul (15 et 20 novembre 2003), Madrid (11 mars 2004) ou Londres (7 juillet 2005) n'ont fait que renforcer ce sentiment de faire face à un « ennemi de l'intérieur[20] ». Bien que la dimension transnationale des réseaux terroristes soit une évidence, l'identité des auteurs des attentats suicides a été un motif de stupéfaction aussi bien en Turquie qu'en Espagne et, récemment, qu'en Angleterre. Les auteurs de ces attentats ne venaient pas de l'extérieur mais étaient des citoyens nés britanniques d'origine pakistanaise qui menaient une vie plutôt paisible, voire intégrée à la vie britannique (l'un travaillait dans le « *fish and chips* » de son père, signe de l'adaptation au goût alimentaire britannique; un autre enseignait dans une école pour enfants handicapés, ce qui pourrait être pris comme un signe d'humanité). Quelle est la raison qui entraîne les musulmans britanniques, accaparés par leur vie de quartier, leur famille et leur métier, à se laisser gagner par une mentalité de « jihadiste » caractérisée par la haine et la destruction? Cette question, capitale, reste sans réponse. Mais, derrière ces actes,

se profile l'illustration d'une communauté religieuse, d'une *umma* transnationale, indépendamment des origines nationales. Une catégorie jihadiste musulmane qui ne se limite pas aux musulmans arabes, et n'épargne pas les Pakistanais britanniques, transcende ainsi toute frontière nationale, régionale et confessionnelle. C'est là que se révèle l'imbrication étroite entre cet islam transnational et son inscription sur le sol européen.

L'assassinat de Theo Van Gogh (le 2 novembre 2004) était un événement révélateur des modalités violentes de cette inscription. Theo Van Gogh, comme figure intellectuelle, personnifiait la liberté de parole et de provocation, chère à la tradition néerlandaise. Son meurtre par un immigré marocain, pour un film qu'il avait réalisé sur la condition de la femme musulmane, a eu d'importantes répercussions et a déclenché un débat quant aux limites du tolérable. L'événement a montré la constellation des problèmes entre l'immigration, l'islam, la question du genre et la confrontation avec les normes européennes. Ce film, intitulé *Soumission*, a été produit avec Hirsi Ali, membre du Parlement néerlandais, une figure publique également connue pour ses positions critiques sur la religion islamique comme source de soumission des femmes. Elle-même, réfugiée d'origine somalienne, avait réussi dans sa trajectoire de vie à transgresser les frontières de sa communauté d'oppression et était devenue ainsi porte-parole de l'émancipation des femmes musulmanes. La production du film par ces deux figures, aux trajectoires personnelles divergentes, de culture, de religion et de genre différent, concrétisait la proximité, la rencontre, le croisement entre ces deux mondes. Mais ce chemin de croisement n'a pas pu contourner ce qu'il condamnait : la violence.

Le message du film est simple : l'islam inflige des pratiques cruelles aux femmes. Le film commence avec la prière et raconte l'histoire de quatre femmes qui parlent à Dieu de leur souffrance, des abus qu'elles subissent de la part des hommes : mariage forcé, viol incestueux, violence domestique, lapidation pour l'adultère. Montrer des images de femmes vêtues d'étoffes transparentes avec des versets coraniques inscrits sur la peau a suscité les réactions. Pour certains critiques, le film n'échappe pas à la simplification caricaturale de la représentation de l'islam, au prix d'un abaissement des femmes musulmanes[21].

La traduction des expériences interculturelles n'est pas un acte sans péril ; il mène facilement au télescopage du sens et au choc entre différents publics. Dans le contexte européen, les musulmans se voient conduits à penser à leur statut de minorité et à leur lien avec les non-musulmans. La question du genre, le statut des femmes se trouvent au cœur de cette réflexion. Alors que la définition européenne de la citoyenneté repose sur le socle de la question du genre et de la sexualité, l'assassinat du producteur du film a révélé le répertoire de la dissension et a montré les difficultés de négociation et d'argumentation entre deux systèmes de valeurs, la liberté de parole et l'émancipation des femmes d'un côté, le blasphème religieux et la sacralisation de la femme de l'autre. En même temps, la confrontation, même violente, a intensifié l'inscription de l'islam dans la conscience publique néerlandaise, et ce, littéralement, car l'incident a eu lieu dans les rues d'Amsterdam, y est immatriculé, taché par le sang et a été revendiqué par le terroriste dans une lettre rédigée en hollandais et adressée au public néerlandais.

Il faut éviter néanmoins de nourrir une vision trop binaire entre l'islam et l'Europe et s'interroger sur la place des normes religieuses et les valeurs libérales en Europe[22]. À ce propos, on peut attirer l'attention ici sur l'interdiction en France d'une publicité pour une marque de vêtements de mode, à la demande d'une association catholique (en 2005)[23]. La campagne publicitaire s'inspirait de la *Cène* de Léonard de Vinci. La photo montrait un seul homme vu de dos, l'apôtre Jean, vêtu simplement d'un jean, tandis que Jésus et les autres apôtres étaient représentés par des femmes habillées des vêtements des créateurs. Cette inversion des sexes se voulait un clin d'œil au best-seller *Da Vinci Code*, où Dan Brown affirme que, sur la fresque de la *Cène*, la personne assise à la droite de Jésus n'est pas Jean, mais Marie-Madeleine. Les créateurs cherchaient à faire une nouvelle représentation publicitaire du dernier repas, en donnant le pouvoir aux femmes, en substituant à Jésus et à ses apôtres des femmes parodiant les attitudes et gestes peints par Léonard de Vinci. Cette campagne publicitaire a été interdite au motif qu'elle heurtait le sentiment religieux des catholiques. Une telle interdiction montre la complexité des imbrications entre le sacré, les symboles du religieux, l'inversion des rôles de sexes, le corps des femmes et les lois du marché et du désir. Et, au-delà, que les questions qu'ont fait émerger les acteurs de l'islam sur les frontières

entre le sacré et le marché, le religieux et la culture, la pudeur et la sexualité, ne sont pas extérieures à la modernité, au devenir européen, mais au contraire qu'elles touchent à la racine d'interrogations plus fondamentales quant aux définitions éthiques, esthétiques et scientifiques du sujet et de son corps. Les questions portant sur la sexualité, l'avortement, le mariage homosexuel, l'utérus artificiel montrent toutes que les sociétés occidentales sont de plus en plus travaillées par le contrôle de la vie et de la mort, par le déplacement des limites entre la nature et la culture, entre les prescriptions morales et les choix individuels de libertés.

Les attaques terroristes ont des répercussions différentes dans chaque pays, mais c'est dans ces zones de contact et de confrontation que l'Europe prend forme ou se défait. Les attentats d'Istanbul ont contraint le pouvoir politique à admettre l'existence d'un terrorisme d'origine religieuse et à le condamner. Dans un pays à majorité musulmane, la différence entre deux islams, l'un en guerre contre l'Europe et l'autre proeuropéen, s'est nettement accusée. Les attentats de Madrid ont provoqué une alternance du pouvoir politique et le retrait de la présence militaire espagnole en Irak. À la différence de l'Espagne, en Angleterre la présence de l'armée britannique en Irak n'a été évoquée que timidement, mais par contre le renforcement des lois antiterroristes a été privilégié. Les porte-parole de la communauté musulmane britannique se sont vu féliciter pour ne pas avoir fait l'amalgame entre les souffrances des musulmans au Moyen-Orient et les atrocités de Londres, et pour avoir condamné sans ambiguïté les actes terroristes commis au nom de l'islam, prouvant leur allégeance à leur citoyenneté britannique. D'une manière paradoxale, ces actes ont rendu plus explicite l'européanité de la présence musulmane, non sans provoquer de nouvelles tensions intercommunautaires, de nouvelles formes de racisme ethnique et religieux. On peut penser que la mémoire enfouie de la « balkanisation » de l'Europe travaille la conscience collective et défie la « nouvelle ancienne Europe ».

Lieux, publics, politiques

La présence de l'islam au sein de l'Europe concerne le partage de l'espace commun, qu'il soit défini comme espace urbain où les modes de vie s'affichent, comme sphère publique où le débat se

déploie, ou comme espace européen où se dessine un idéal politique. Ainsi, les actes terroristes aussi bien que les différentes formes de visibilité musulmane visent et investissent cet espace. Les acteurs de l'islam, issus de l'immigration, se reterritorialisent dans les espaces européens, défiant les valeurs qui sous-tendent les modes de vie occidentaux. Les attentats frappent les espaces de la vie urbaine, à savoir les lieux publics (rues, gares, métro, bus), les lieux de rencontre (cafés, discothèques), les lieux d'échange et de passage (marchés, centres commerciaux, hôtels), bref tous les lieux où se crée le lien social et où s'exerce la fluidité des habitants[24]. Le meurtre des civils est un meurtre de la cité, un « urbicide », selon l'expression de Monique Canto-Sperber, qui frappe la réalité physique de la ville et sa signification culturelle.

C'est dans l'espace public qu'est mise en scène la présence de l'islam. Les attentats terroristes, l'affaire du foulard, la controverse sur la candidature turque, des problèmes de nature donc très différente, se trouvent néanmoins liés et amalgamés dans la conscience commune et dans la mémoire publique. Leur ancrage dans l'espace public européen est leur dénominateur commun. Le terrorisme vise tout d'abord le public et se situe en dehors du champ des négociations politiques; le foulard émerge comme une revendication personnelle, en premier lieu dans les écoles; la candidature turque, abordée dans un premier temps dans le domaine des affaires étrangères, est vite devenue une affaire de politique intérieure. Ces différents aspects et visages de la présence islamique sont traités, au fur et à mesure qu'ils apparaissent dans le débat public, comme des problèmes politiques et législatifs. Légiférer sur la sécurité, l'interdiction des signes religieux dans les écoles publiques ou encore le référendum sur le traité constitutionnel européen (qui s'est transformé en partie, aussi bien en Hollande qu'en France, en un référendum sur la candidature turque) sont des symptômes de transition du pouvoir public en décision politique et juridique.

L'espace public, comme je l'ai dit plus haut, est la scène où se déroule la dramaturgie de la rencontre entre les musulmans et les Européens, leur entrecroisement reconfigure à son tour la nature de l'espace public. Celui-ci n'a pas une structure fixe, préétablie : il se modifie au contraire, comme une scène de théâtre, avec l'arrivée de nouveaux acteurs qui présentent de nouvelles manières de vivre,

de communiquer et d'y habiter. L'intrusion des acteurs islamiques dans la sphère publique européenne transforme la donne. Dans l'espace public, il y a bien entendu la marque de la république et ses lois. Mais la *res publica* signifie également un espace autonome où l'émergence et l'expression des pratiques et des problèmes inédits peuvent voir le jour. Seul le totalitarisme vise la parfaite concordance et correspondance de l'espace public et de la République. Il y a, de fait, des républiques non démocratiques. L'élan démocratique d'une société se définit par sa capacité à rendre publics les problèmes naissants et par sa faculté à se rendre contemporaine des problèmes de «l'autre». Pierre Vidal-Naquet a étudié ces problèmes de la démocratie dans la cité grecque en utilisant le concept d'«ailleurs social» : l'étude des femmes, des esclaves, des étrangers ou autres exclus de la cité permettait d'en comprendre le noyau central[25]. Pour la période moderne («l'âge classique»), la question centrale de l'œuvre de Michel Foucault a été l'étude des formes d'exclusion des aliénés, fous, malades, criminels, homosexuels, etc. Mais comment traiter d'autres formes d'exclusion dans nos sociétés démocratiques d'aujourd'hui et, surtout, en prenant en considération l'ensemble du globe ?

L'approche de l'espace public moderne que propose Jürgen Habermas met en avant le lien avec la démocratie contemporaine. Selon lui, le raisonnement public, les pratiques discursives sont autant de moyens pour le fonctionnement de la démocratie comme idéal-type. Le public est le lieu par excellence d'échanges politiques rationnels entre citoyens responsables. Or, plus qu'un raisonnement rationnel, il me semble que c'est un substrat émotionnel qui sous-tend le spectacle de la rencontre entre l'islam et l'Europe. La notion d'espace public apparaît ici dans un sens concret, comme s'il s'agissait d'une scène sur laquelle se déroule un drame spectaculaire. Aussi bien les attentats suicides que différents modes d'agir religieux au quotidien mettent en pratique une dramaturgie de répertoires religieux disparates voire contradictoires. Il y a bataille, concurrence entre diverses interprétations et représentations de l'islam dans le monde moderne. Mais il y a également un défi pour les Européens qui doivent traduire leur rencontre périlleuse avec l'islam en un projet politique.

C'est dans l'espace public que cette rencontre prend forme. Il est le lieu d'une performativité islamique, tant pour les actes terroristes

que pour toute autre sorte d'agir religieux, allant du port des signes vestimentaires au respect des rites religieux ou à l'invention des modes de consommation et de loisirs pour les croyants. Il est le lieu où la présence musulmane se manifeste mais aussi atteint les consciences, suscite le débat dans le public européen. Une certaine difficulté à comprendre et à nommer ces pratiques subsiste. Cette difficulté de dénomination illustre le fait que l'on se trouve face des pratiques inédites pour lesquelles il n'existe pas encore de mots. Comment nommer la part du religieux dans les pratiques contemporaines ? Ou alors la part de la pensée politique moderne dans l'islamisme d'aujourd'hui[26] ? Terroriste ou martyre, guerre ou *jihad*, foulard ou voile, signes religieux ou politiques, Turquie européenne ou asiatique : dans chacun de ces cas, la difficulté est de tracer et de définir les frontières, de placer le curseur entre le politique, le culturel et le religieux. Mais chaque fois l'amplificateur religieux intervient dans le public européen pour rendre plus autre encore ce qui est déjà autre[27]. Car comprendre l'articulation conflictuelle mais étroite entre les musulmans et la modernité (qui peut être formulée par une double affirmation et/ou par une double négation – musulmans et modernes ou alors ni musulmans, ni modernes) n'est une affaire simple ni pour les Européens ni pour les musulmans eux-mêmes. Pour ces derniers, cela implique de renoncer à leur aspiration à une identité islamique totale. Quant aux Européens, il leur faut retrouver ce qu'ils ont en commun avec l'autre et donc renoncer à la « pureté » européenne.

Pour le dire plus brièvement, l'entrée de l'islam dans la contemporanéité se fait par fragments et par anachronismes avec la modernité. Et il existe un effet de cascade et un effet de consolidation de problèmes disparates dans la manière dont les publics européens reçoivent ces représentations et ces fragments.

Fragments islamiques : un mouvement expressif

Je ne parle pas alors de l'islam comme d'une entité homogène, une « civilisation » intacte et indifférente au changement historique. On ne peut pas pour autant se contenter de parler de la pluralité et de la diversité de l'islam. Aujourd'hui l'islam, plus qu'une foi, devient une référence identitaire, culturelle et politique pour les musulmans qui se trouvent dans les espaces et les expériences de la

modernité en Europe. L'islam devient un mouvement; on peut parler de l'agir religieux dans la mesure où l'islam est sujet d'une interprétation discursive et performative, et ce, au niveau personnel autant que collectif. Des notions comme celles d'« islamisme radical » ou de « néofondamentalisme » essaient de tenir compte de l'activation politique et collective de l'islam. Mais les approches des politologues privilégient davantage les aspects collectifs et idéologiques du mouvement, sans tenir compte du rapport problématique et personnel avec la modernité. D'un autre côté, les acteurs musulmans ne sont pas en reste par rapport à la modernité; au contraire, ils emploient les technologies modernes, ils se servent des outils de communication, ils ont appris à maîtriser le langage politique, ils se sont familiarisés avec la vie urbaine, ils investissent le marché et mettent les produits de consommation et des secteurs de loisir en conformité avec les nouveaux besoins des classes pieuses. Bref, ils ne se privent pas des outils de la vie moderne. Mais ils recourent au religieux dans l'emploi qu'ils en font.

De plus, l'islam contemporain n'est pas véhiculé par des acteurs extérieurs au système, mais par des acteurs porteurs de la modernité : les jeunes, les femmes, les intermédiaires culturels[28], les entrepreneurs, les classes moyennes. Ces acteurs maîtrisent donc les techniques de la représentation publique, manient les termes du débat politique et connaissent les règles du marché. Ils marquent leur différence religieuse dans les espaces communs, dans les écoles, les universités, les hôpitaux, les entreprises, au Parlement, mais aussi dans les lieux de loisir et de vacances. Ils défient ainsi ces valeurs fondamentales de la vie publique européenne que sont la laïcité, l'égalité des sexes et la liberté d'expression. Le fait que l'islam devienne public veut dire que les musulmans sont en train d'affirmer et d'afficher leur présence et leur différence religieuse dans le cadre pluraliste des publics européens[29]. Ceci mène à l'invention d'espaces autres, à des « hétérotopies », ou des « contre-espaces » publics islamiques où les acteurs de l'islam élaborent leur identité religieuse par des actes performatifs, par des rituels collectifs[30].

L'exacerbation de cette visibilité publique et religieuse distingue le mouvement islamiste contemporain des précédents. Cette visibilité est véhiculée dans l'espace public par divers modes d'agir religieux, qui incluent les performativités personnelles et corporelles. Il y a un aspect alors subjectif et expressif dans l'agir religieux isla-

que pour toute autre sorte d'agir religieux, allant du port des signes vestimentaires au respect des rites religieux ou à l'invention des modes de consommation et de loisirs pour les croyants. Il est le lieu où la présence musulmane se manifeste mais aussi atteint les consciences, suscite le débat dans le public européen. Une certaine difficulté à comprendre et à nommer ces pratiques subsiste. Cette difficulté de dénomination illustre le fait que l'on se trouve face des pratiques inédites pour lesquelles il n'existe pas encore de mots. Comment nommer la part du religieux dans les pratiques contemporaines ? Ou alors la part de la pensée politique moderne dans l'islamisme d'aujourd'hui[26] ? Terroriste ou martyre, guerre ou *jihad*, foulard ou voile, signes religieux ou politiques, Turquie européenne ou asiatique : dans chacun de ces cas, la difficulté est de tracer et de définir les frontières, de placer le curseur entre le politique, le culturel et le religieux. Mais chaque fois l'amplificateur religieux intervient dans le public européen pour rendre plus autre encore ce qui est déjà autre[27]. Car comprendre l'articulation conflictuelle mais étroite entre les musulmans et la modernité (qui peut être formulée par une double affirmation et/ou par une double négation – musulmans et modernes ou alors ni musulmans, ni modernes) n'est une affaire simple ni pour les Européens ni pour les musulmans eux-mêmes. Pour ces derniers, cela implique de renoncer à leur aspiration à une identité islamique totale. Quant aux Européens, il leur faut retrouver ce qu'ils ont en commun avec l'autre et donc renoncer à la « pureté » européenne.

Pour le dire plus brièvement, l'entrée de l'islam dans la contemporanéité se fait par fragments et par anachronismes avec la modernité. Et il existe un effet de cascade et un effet de consolidation de problèmes disparates dans la manière dont les publics européens reçoivent ces représentations et ces fragments.

Fragments islamiques : un mouvement expressif

Je ne parle pas alors de l'islam comme d'une entité homogène, une « civilisation » intacte et indifférente au changement historique. On ne peut pas pour autant se contenter de parler de la pluralité et de la diversité de l'islam. Aujourd'hui l'islam, plus qu'une foi, devient une référence identitaire, culturelle et politique pour les musulmans qui se trouvent dans les espaces et les expériences de la

modernité en Europe. L'islam devient un mouvement; on peut parler de l'agir religieux dans la mesure où l'islam est sujet d'une interprétation discursive et performative, et ce, au niveau personnel autant que collectif. Des notions comme celles d'« islamisme radical » ou de « néofondamentalisme » essaient de tenir compte de l'activation politique et collective de l'islam. Mais les approches des politologues privilégient davantage les aspects collectifs et idéologiques du mouvement, sans tenir compte du rapport problématique et personnel avec la modernité. D'un autre côté, les acteurs musulmans ne sont pas en reste par rapport à la modernité; au contraire, ils emploient les technologies modernes, ils se servent des outils de communication, ils ont appris à maîtriser le langage politique, ils se sont familiarisés avec la vie urbaine, ils investissent le marché et mettent les produits de consommation et des secteurs de loisir en conformité avec les nouveaux besoins des classes pieuses. Bref, ils ne se privent pas des outils de la vie moderne. Mais ils recourent au religieux dans l'emploi qu'ils en font.

De plus, l'islam contemporain n'est pas véhiculé par des acteurs extérieurs au système, mais par des acteurs porteurs de la modernité : les jeunes, les femmes, les intermédiaires culturels[28], les entrepreneurs, les classes moyennes. Ces acteurs maîtrisent donc les techniques de la représentation publique, manient les termes du débat politique et connaissent les règles du marché. Ils marquent leur différence religieuse dans les espaces communs, dans les écoles, les universités, les hôpitaux, les entreprises, au Parlement, mais aussi dans les lieux de loisir et de vacances. Ils défient ainsi ces valeurs fondamentales de la vie publique européenne que sont la laïcité, l'égalité des sexes et la liberté d'expression. Le fait que l'islam devienne public veut dire que les musulmans sont en train d'affirmer et d'afficher leur présence et leur différence religieuse dans le cadre pluraliste des publics européens[29]. Ceci mène à l'invention d'espaces autres, à des « hétérotopies », ou des « contre-espaces » publics islamiques où les acteurs de l'islam élaborent leur identité religieuse par des actes performatifs, par des rituels collectifs[30].

L'exacerbation de cette visibilité publique et religieuse distingue le mouvement islamiste contemporain des précédents. Cette visibilité est véhiculée dans l'espace public par divers modes d'agir religieux, qui incluent les performativités personnelles et corporelles. Il y a un aspect alors subjectif et expressif dans l'agir religieux isla-

mique, et non un seul courant politique avec une visée révolutionnaire. Mais la nature « expressive[31] » de l'action islamique est mésestimée, voire méconnue, car l'expressivité est associée à un processus d'émancipation du sujet et de la réalisation de soi, un processus donc créatif et progressiste de l'action. En effet, il est difficile de répertorier l'islamisme comme un mouvement social progressiste et créatif d'un sujet en conformité avec le récit des Lumières. Mais, d'un autre côté, il serait limité de restreindre l'étude de l'agir humain à sa seule version progressiste, créative et émancipatrice. L'islam est transformé par l'interprétation et l'agir humains; il y a donc une articulation particulière entre l'action et la religion. La présence de la religion musulmane dans l'action ne peut pas être comprise comme une instrumentalisation purement politique. De l'autre côté, l'action musulmane n'est pas identique à d'autres formes collectives de l'action sociale et des mouvements sociaux. Il faudrait alors faire apparaître le particularisme de l'agir religieux islamique. Je voudrais ainsi souligner l'aspect fragmenté mais expressif de l'agir islamique. Il y a une expressivité langagière et corporelle. Dans la notion d'expression, on caractérise un processus par lequel quelque chose d'intérieur s'extériorise et devient perceptible; la religion se remémore comme répertoire d'action, circule comme imaginaire social et, ainsi, s'extériorise et s'inscrit dans le corps et dans l'espace.

C'est pour cette raison que la figure de la femme voilée et la figure du martyre, bien qu'opposées, échappent à toute approche et explication en termes d'instrumentalisation du religieux et de logique rationnelle et collective de l'action politique. Pourtant, ces deux figures se présentent comme les icônes de l'agir religieux. Ces deux icônes de l'islamisme se donnent à voir sans médiation politique et sans représentation organisationnelle ou institutionnelle. Dans son souci de définir « un nouveau paradigme[32] », Alain Touraine montre la primauté du domaine culturel et l'absence de la représentativité comme caractéristiques du monde contemporain.

Dans ces deux figures, l'aspect « expressif » est important. Le foulard participe à l'élaboration d'une performativité féminine religieuse et à la mise en circulation d'un imaginaire collectif islamique. Mais il est avant tout l'appropriation personnelle et corporelle d'un signe de stigmate (le foulard signifie la soumission de la femme,

selon le récit de la modernité). Il en exprime l'extériorisation et la volonté de renverser ce stigmate en un signe de pouvoir et de distinction pour les femmes. Les interdits religieux et les valeurs de pudeur travaillent la subjectivité de cette féminité en opposition avec la féminité émancipatrice. La différence des techniques du corps crée la discordance entre le sujet féminin émancipé et le sujet féminin religieux. Autour du foulard s'exprime une « intercorporéité » conflictuelle. Il s'agit, entre ces deux figures de femme, d'une bataille de « civilité » et de « civilisation » car le rapport au corps devient le pivot autour duquel se dispute l'orientation culturelle de la modernité et des mœurs. La femme musulmane apparaît comme le marqueur d'une altérité insurmontable entre le monde des civilisés et le monde des barbares. La *Joconde* voilée publiée à la une du magazine *Time*[33] peut être interprétée comme l'illustration de cette conversation périlleuse, comme l'imbrication étroite entre le foulard et l'Europe, et surtout comme l'expression d'une menace pour les icônes de la modernité européenne.

À l'autre extrême, les figures de « martyres » mettent en scène une une capacité destructrice de l'agir religieux. En méprisant les valeurs de la vie, du corps humain et de l'urbanité, ils prennent à leur compte le mode d'infériorisation de l'islam par la civilisation occidentale. Ils transcendent les tabous de la civilisation et de la vie urbaine par la barbarie. On peut également rappeler que le mot « civilisation » en turc – *medeniyet* – est dérivé du mot *medine* – qui désigne en arabe la ville. La destruction des villes signifie la destruction des modes de vie modernes et civilisés. (Mais le flegme britannique, tant admiré, face aux attaques de Londres n'a-t-il pas exprimé la détermination des Anglais de ne pas changer leur mode de vie et leur civilité ?)

Il est évident que ni l'étudiante voilée ni le martyre terroriste ne se conforment à l'orthodoxie religieuse ni aux traditions populaires. Au contraire, ces « minorités actives[34] » caractérisent la sortie de la religion institutionnelle et trahissent un processus d'acculturation et d'entrée dans l'expérience de la modernité globale en participant à l'élaboration de l'imaginaire social islamique. Il ne s'agit donc pas de problèmes mineurs, de « faux problèmes », au regard de la majorité des musulmans qui vivent paisiblement, ni d'épiphénomènes de l'islamisme politique. En effet, la question du foulard a souvent été traitée comme une question secondaire, dérivée du

radicalisme politique, et une instrumentalisation des femmes par les hommes. Quant au terrorisme, il a été décrit comme une affaire de réseaux, donc limité dans sa capacité de recrutement. Il a surtout été analysé comme un aveu de l'impuissance de la capacité mobilisatrice de l'islamisme et donc comme son dernier soubresaut. Au mieux, on y a vu le produit de l'Occident. Peut-être un tel déni est-il recherché comme une thérapie de l'hégémonie menacée et un trompe-l'œil pour dissimuler la proximité dérangeante.

Ces fragments sont des zones de rencontre qui cristallisent une constellation de problèmes et de conversations conflictuelles entre l'islam et l'Europe. Ils constituent les nœuds de cette rencontre. Il s'agit d'une interpénétration (au sens biologique mais aussi dans le sens qu'attribue à ce terme Niklas Luhmann[35]) car il y a un aspect corporel, sexué et également forcé, voire violent dans cette rencontre communicationnelle. Les musulmans forcent leur présence au sein de l'Europe. La candidature turque et son désir d'Europe sont perçus par les Européens non seulement comme suspects, mais aussi comme une intrusion dans les frontières géographiques, historiques et religieuses de l'Europe. Le foulard dérange car les musulmans expriment leur différence par des signes « ostentatoires » et forcent alors leur visibilité. Enfin, le terrorisme est une affirmation islamique par une voie « apocalyptique ». Mais, si la candidature turque et le foulard islamique expriment un processus de métissage, l'établissement d'un trait d'union entre musulmans et européens, le terrorisme suicidaire exprime la volonté d'annihilation de soi et de l'autre. C'est un aveu d'impuissance en ce sens qu'il manifeste l'incapacité à supporter l'interpénétration entre l'islam et la modernité.

Il ne s'agit pas d'une rencontre entre deux systèmes distincts, deux « civilisations » supposées différentes et séparées, mais d'une rencontre par des zones de contact. C'est dans les instantanés que l'on peut tracer le cheminement de ce processus. Le foulard, les attentats suicides, la candidature turque sont des fragments de cette histoire. Ils sont également des indices de la fragmentation de l'islam et de la pluralité de son interprétation, ou de ses modes d'agir religieux et de dialogue avec la civilisation occidentale.

Dès l'avènement de l'islam, des présupposés conflictuels ont existé sur ce qu'il devait être. Deux traditions ont émergé, chi'ite et sunnite, conduisant à un « dialogue cumulatif », de réponse et de

contre réponse[36]. Mais la dramaturgie contemporaine est écrite dans une conversation interculturelle et sur une discorde civilisationnelle. La pièce islamique n'est pas rédigée en termes purement religieux, mais comme réponse et contre-réponse au programme culturel de la modernité occidentale.

La Turquie est une pièce majeure dans cette conversation intra-civilisationnelle. Car, depuis l'abolition du califat[37] ou l'avènement de la laïcité par Atatürk, comme aujourd'hui avec son désir d'Europe exprimé également par un pouvoir politique issu de la mouvance islamique, la Turquie représente un enjeu majeur, non seulement pour le monde européen, mais aussi pour le monde musulman et arabe. La Turquie, comme le « mauvais musulman », allié du monde occidental, a été ignorée, sinon méprisée par ce monde. Elle a gagné du respect aux yeux des nationalistes arabes depuis son refus d'adhérer à la politique américaine de guerre en Irak[38]. Les islamistes sont perplexes face à la montée d'un pouvoir politique alternatif à leur interprétation de l'islam; et les réformistes iraniens suivent de près l'expérience démocratique conduite en Turquie.

C'est à partir de ces fragments anachroniques mais contemporains, islamiques mais européens, que je cherche à comprendre le dessein de cette rencontre. La force du mal et les passions n'en sont pas absentes; au contraire, elles lui sont intrinsèques. Comme le rappelle Monique Canto-Sperber, ce qui est en avant « dans la nouvelle condition du monde [...] ce sont les passions suscitées par la comparaison de soi avec les autres. Elles vont de l'envie et du ressentiment jusqu'à la volonté aveugle de détruire[39] ». La très minime différence dans la proximité suscite la comparaison et déclenche les passions; la peur de l'invasion par l'autre, la perte de soi et du chez-soi sous-tend cette rencontre.

La rencontre entre l'islam et l'Europe ne se produit pas sans s'accompagner du sentiment de perdre en pureté et en authenticité. Les musulmans et les Européens cherchent les uns comme les autres à surmonter le sentiment de perte qu'ils éprouvent en présence de l'autre en dressant des frontières identitaires. Pour l'islam, dans la mesure où il s'impose comme une affirmation identitaire, le monde moderne devient insupportable. De l'autre côté, quand les Européens affirment leur culture et leur identité comme un particularisme civilisationnel, l'Europe comme projet en souffre. Il fau-

drait se rappeler que l'idée française et positiviste de la civilisation du XVIII[e] siècle, adoptée par les Ottomans, avait l'immense avantage de faire apparaître l'Occident dans des habits séculiers plutôt que chrétiens[40]. Aujourd'hui, la notion de civilisation semble plus relever du particularisme culturel plutôt que d'un universalisme séculier.

Les fixations identitaires renforcent l'altérité de ce qui est déjà autre dans un effet de miroir; civilisé et barbare, émancipé et soumis, européen et musulman. Altériser encore une fois l'autre pour se forger une identité est une manière de s'aveugler dans le miroir de l'autre, de tomber dans l'illusion et d'annihiler toute possibilité de retrouver du commun, de construire le lien entre soi et l'autre. C'est dans une situation où le confort de la distance n'existe plus qu'il faut repenser un espace qui puisse rassembler. L'enjeu pour l'Europe n'est pas la reconnaissance de la différence islamique, mais tout au contraire la capacité à repenser et à reconstituer un lieu commun aux deux et à sortir du dialogue conflictuel. Cela exige le dépassement identitaire de part et d'autre. Les musulmans, minorité religieuse en Europe, doivent apprendre à vivre avec d'autres religions[41]. L'antisémitisme, qui remonte au sein de l'Europe, est le curseur de ces relations interreligieuses dont l'importance politique s'accroît[42]. L'Europe est à la fois hantée, mais aussi travaillée par le passé. Ainsi, l'européanité de la Turquie est mise à l'épreuve par la reconnaissance du génocide arménien. Elle exige un dépassement identitaire du nationalisme turc fondé sur l'amnésie de son passé multireligieux et multiethnique. La perspective européenne peut faciliter ce travail ou, au contraire, le bloquer, si le récit hégémonique et identitaire de l'Europe chrétienne l'emporte.

L'Europe se définit-elle comme identité ou comme projet politique ? Pour la plupart des Européens, il existe une continuité naturelle entre les deux. Toutefois, le refus de la Constitution européenne a révélé les tensions entre les fixations identitaires et nationales et la construction d'un projet transnational. L'équation tacite entre l'héritage du passé, la religion chrétienne et le projet européen est devenue explicite face à la présence islamique en Europe. Sans être trop pessimiste, on peut dire, à la lumière des événements récents, que l'Europe comme projet, comme invention d'un lien politique, d'un commun avec l'autre, comme production d'universel, comme manière de faire monde a connu un coup d'arrrêt. Pour redémarrer, il faudrait deux clefs, adopter une double perspective. Comme dans

la reconstruction de l'ancien pont de Mostar, il est nécessaire de trouver du commun entre les manières de faire, parmi les différences civilisationnelles, pour que le pont, les ponts se tiennent, lient les peuples, religions, régions, continents. Ainsi la question de l'Europe, comme celle de la civilisation, n'est pas réductible à la volonté politique, à la mise en scène des spectacles de construction, de commémoration. Il faut la penser comme « un rendez-vous constituant », et « il faut que soit donné quelque chose comme un "peuple" et comme une "idée" »[43], bref il faut la penser comme une greffe.

Une greffe politique qui ne peut être réalisée qu'avec des outils intellectuels de bonne pensée, mais qui doit tenir compte des aspects dévastateurs, émotionnels et tragiques. Elle ne se prête pas à une narration lisse, en termes d'interaction, de dialogue interculturel et de cohabitation entre cultures. Il s'agit d'un processus d'interpénétration, soit d'une querelle inscrite dans le corps, dans la mémoire et dans l'espace. On ne peut devenir contemporain l'un de l'autre sans dispute, sans supporter l'anachronisme ni accepter qu'il y ait discorde.

1

L'instantané terroriste

Je me trouvais au volant de ma voiture, descendant la petite colline (Aşiyan) du Bosphore, en compagnie de mon assistant Uğur qui mène une étude sur les nouveaux cafés islamiques à Istanbul comme lieux de rencontre des islamistes[1]. Nous discutions des nouvelles formes de visibilité que l'islam acquiert dans l'espace public laïque, lorsque mon portable a sonné. C'était ma nièce Zeynep, qui travaille dans le secteur des finances et qui est connectée en permanence à Internet (en phase avec les secteurs et les temporalités du monde globalisé comme la plupart des jeunes turcs de sa génération). Elle m'apprit ce qui venait de se produire aux États-Unis. À ce moment-là, une seule des tours jumelles du World Trade Center avait été touchée. J'ai roulé très rapidement jusqu'à chez moi et assisté presque en temps réel à l'attaque contre la seconde tour. Pendant des heures, pendant des jours, je suis restée pétrifiée devant l'écran de télévision, zappant de CNN à TV 5 et aux chaînes turques. Je cherchais en vain les mots qui donneraient un sens aux images, un récit qui éclairerait cet événement tragique. Le flux incessant et répétitif des images créait un effet d'hypnose et leur conférait une sorte d'autonomie, comme si elles imprégnaient l'esprit directement par les sens sans passer par la raison.

L'instant, les instantanés

Comme je viens de le faire, on commence par chercher à reconstituer le récit personnel de l'instant vécu avec les mots. Des individus de tous horizons, situés dans des lieux différents, ont eu recours à la mémoire pour récapituler de façon méticuleuse les détails du lieu où ils se trouvaient au moment de l'attaque, des circonstances dans lesquelles ils en ont été informés, des réactions

qu'ils ont eues. Comme si, en mémorisant le vécu de l'instant, on pouvait comprendre le sens de l'événement. Par la répétition des images, la circulation des récits personnels, l'instant avait été enregistré dans notre mémoire collective.

De même, lors d'une déclaration de guerre, d'un tremblement de terre ou de la disparition soudaine d'un être cher, se crée dans la mémoire une ligne de fracture. On mémorise le moment, comme l'on mémorise une date. Un avant et un après s'imposent[2]. Cela « fait » date. « 9-11 », écrivent les Américains. En arabe, la date et l'histoire sont désignées par un seul mot : *tarih*. Le 11 septembre est devenu une date historique[3]. (Ou faut-il plutôt la considérer comme une fin historique, comme un nouveau calendrier annonçant la fin de la modernité progressiste ?)

En tout cas, on a eu l'impression d'entrer dans (ou d'enterrer) l'Histoire par une porte privée. Elle s'est écrite en majuscules par des récits personnels[4]. L'Histoire et la vie quotidienne se sont trouvées réunies en un même instant, presque en temps réel. L'instant du terrorisme a été vécu personnellement, mais également simultanément et globalement. Le 11 septembre a réuni, non sans confrontation ni gêne, ceux que séparaient le temps, le lieu et la culture. La juxtaposition des images de New York et de Kaboul, de George Bush et de Ben Laden, a composé ainsi une sorte de collage dérangeant et surréel[5].

L'histoire s'est fixée comme un montage incluant à la fois les images et les histoires racontées[6]. Le 11 septembre, l'image, dont nous cherchons depuis à élaborer le récit, s'est imposée à nous. Au début, le terrorisme a été sans nom et sans voix. Comme l'est devenue New York : mutilée et muette. L'arrêt du temps, de la vie, comme un arrêt sur image : *pause*. On a participé passivement à ce moment historique, comme devant un film ou plutôt un vidéo-clip sans son. Le silence accompagnait la catastrophe. Absence de revendications des terroristes, absence de récits des spectateurs. Ceux qui se trouvaient dans un gratte-ciel à proximité du lieu voyaient s'effondrer les tours derrière leurs doubles-vitres, ceux qui se trouvaient devant leur écran assistaient au terrorisme en temps réel. Le terrorisme a été mis en scène, sous vitrine, et la transparence de la vitre nous permettait d'assister, sidérés, à notre impuissance. L'histoire comme capacité d'agir et d'élaborer un récit a été défiée[7]. La seule action héroïque a été celle des pompiers, qui

se sont mués dramatiquement en martyres involontaires (comme une sorte de réverbération des martyrs-terroristes).

Bien plus que par les mots, le 11 septembre s'est gravé dans notre mémoire par les images. On a regardé, on a témoigné collectivement de la collision des avions, de l'effondrement des tours, des incendies, de la chute des corps. Bien plus que par la rumeur ou par les mots, c'est par la violence visuelle que l'événement nous a saisis et que le terrorisme s'est répandu à l'échelle mondiale.

Pourtant, malgré le caractère inédit de l'événement, les arguments avancés tiennent peu compte de la rupture qu'il constitue et se réfugient dans le passé ou se projettent vers l'avenir. On se situe le plus souvent en amont ou en aval de cet événement. Soit que l'on cherche à en trouver la raison dans l'histoire passée de la politique américaine et de l'invasion soviétique, ou dans la différence des cultures (conflit de civilisations entre l'islam et l'Occident) ; soit qu'on lui oppose des arguments éthiques contre le terrorisme et la guerre, ou pour la défense des libertés et de la paix. Mais la réflexion basée sur la description du moment, la compréhension à partir de l'instant et de l'image, de la temporalité et du visuel, c'est-à-dire à partir de l'instantané terroriste, n'occupent qu'une place réduite.

Pour élaborer un récit, il faut revenir sur l'instant et sur l'image et repenser à l'événement comme à un instantané, un *Momentbild*[8], une « image momentanée ». Il faudrait s'arrêter sur l'image, marquer une pause, la fixer, l'agrandir, en scruter les détails et la libérer de l'emprise du passé et du futur.

L'islam et la modernité

C'est seulement lorsque la seconde tour a été frappée que la source de l'attaque s'est révélée et que le nom de Ben Laden et celui de l'islam y ont été associés. À ce moment-là je me suis entendue dire qu'il était impossible qu'elle soit l'œuvre du terrorisme islamique. Parce qu'une attaque d'une telle ampleur me paraissait à ce point démesurée, à l'image de l'échelle américaine, qu'elle ne pouvait pas avoir été imaginée par des musulmans. Ensuite, l'expertise technologique d'envergure et l'organisation méticuleuse et secrète de longue durée que ces attentats supposaient ne me paraissaient pas typiques de l'activisme islamique. Comme beaucoup d'autres, j'ai eu la conviction que les musulmans n'étaient pas en mesure

d'accomplir à la perfection une action si complexe[9]. Par ailleurs, dans les premières heures qui suivirent l'attentat, l'agence France-Presse mentionna le nom d'un groupe terroriste japonais, rumeur qui me parut plausible au regard de la tradition des kamikazes et de la maîtrise technologique nécessaire, Hiroshima constituant un motif de vengeance. Après l'attentat terroriste d'Oklahoma, on avait bien été trompés : les prétendus terroristes musulmans étaient en réalité des Américains très « ordinaires ». Évidemment, ce refus de reconnaître le terrorisme islamiste était un déni de ma part, parce qu'une telle reconnaissance signifiait pour moi une triple défaite. Il n'y a pas de public neutre, et je parle en tant que public concerné au plus près, musulmane, Moyen-Orientale et surtout chercheur qui met en perspective les entre-croisements non-violents entre l'Islam et la modernité. Mais ce déni ne reflétait pas seulement la défaite intellectuelle et politique. Mes arguments, comme ceux de beaucoup d'autres, sur l'incapacité des musulmans à entreprendre une telle action exprimaient au fond le sentiment d'infériorité que cette attaque précisément cherchait à invalider, comme j'allais le comprendre seulement après coup.

Or, le 11 septembre nous oblige à repenser les rapports entre l'islam et la modernité. Les terroristes ont bénéficié d'une formation théorique et pratique aux États-Unis et en Allemagne. Ils ont pu suivre des cours, voyager et vivre dans les pays occidentaux sans attirer l'attention, en passant pour des citoyens ordinaires. Non seulement les terroristes étaient familiarisés avec le monde moderne et vivaient dans sa proximité, mais ils en étaient également le produit. On ne peut pas dire qu'ils étaient des exclus de la modernité. Ils ne se sont pas retournés contre le « choc » de la modernité, contre la force occupante et exogène de celle-ci. On peut dire au contraire, quitte à passer pour cynique, que l'islam et la modernité n'ont jamais été aussi proches, jusqu'à leur collision et leur annihilation simultanées, ce que la double attaque des avions contre les tours a symbolisé de manière tragique.

La division et la proximité entre deux mondes (riches et pauvres, pays parlant au nom des droits de l'homme et pays soumis à des forces autoritaires, sociétés en quête du bonheur et sociétés privées de futur, citoyennes et corrompues, marché de la consommation libidinale et populations confrontées à la famine) créent un décalage déstabilisant, susceptible de provoquer des blessures, des sen-

timents de victimisation, d'injustice, de révolte et une soif de vengeance. Mais les causes structurelles et un raisonnement sur le long terme ne suffisent pas pour comprendre le 11 septembre. Les arguments causaux peuvent certainement nous aider à comprendre le terreau social dans lequel de tels actes terroristes s'implantent. On peut prolonger à l'infini la liste des causes objectives, mais cela nous éloigne d'autant plus de l'instantané terroriste en nous faisant oublier les motifs intrinsèques et en banalisant les liens avec l'islam. Et lorsque cette volonté objective de compréhension historique et causale de l'événement est couplée à une bonne intention : ne pas réduire l'islam en tant que religion aux actes terroristes, l'événement s'éloigne encore plus. L'instantané terroriste devient secondaire. Ce n'est plus qu'un épiphénomène.

D'un côté, des arguments difficilement réfutables, tels que : « Ben Laden est un produit de la politique américaine » ou « nous avons semé de mauvaises graines », témoignent de ce souci d'objectivité historique dans la longue durée, ainsi que d'une volonté critique vis-à-vis de l'Occident (et, plus encore, de l'Amérique)[10]. Mais cette vision nourrie par l'Occident est à double tranchant : lui qui se veut critique et interroge sa responsabilité, s'attribue pourtant ainsi le pouvoir et se perçoit toujours comme le seul maître de l'agir historique. Il est bien sûr réconfortant de penser que le monde est toujours régi par l'Occident[11]. Mais le 11 septembre, ne serait-ce qu'un instant, les rôles ont été inversés, la vulnérabilité de l'Occident est apparue au grand jour, les Américains sont devenus des victimes. On continue de penser selon les schémas habituels, comme si cet instant terroriste n'avait pas eu lieu. Certes, nous sommes déjà dans une phase de rétablissement des rapports de pouvoir par le truchement de la guerre, qui à son tour a produit de nouvelles victimes dans le monde musulman. Mais le 11 septembre a changé l'image de soi des musulmans, et leur a procuré un sentiment de pouvoir, fût-ce par le biais du mal et des forces destructrices. Même si ce sentiment inavoué ne se traduit pas en termes de puissance politique, il participe à la production d'un nouvel imaginaire collectif islamique.

Un nouvel imaginaire islamique

Les attaques du 11 septembre ont dévoilé cet imaginaire qui avait déjà silencieusement pris forme, indépendamment des différences nationales ou communautaires, comme celles qui existent, par exemple, entre l'Arabie saoudite et l'Iran, ou entre sunnites et chiites. Parmi les indices de cette évolution que vient achever le 11 septembre 2001, on peut citer la prise d'otages à l'ambassade américaine de Téhéran (1979), la *fatwa* contre Salman Rushdie par Khomeyni (1989), la destruction des Bouddhas de Bamiyan, en Afghanistan, par les talibans (2001).

Chaque attaque crée une nouvelle icône politique, ou plutôt métaphorique et « métapolitique », et acquiert une résonance religieuse islamique, avec le *djihad*, le martyre, le blasphème, l'idolâtrie, l'usure (ou le capitalisme financier que le World Trade Center pouvait symboliser). Tout un pan oublié du langage islamique est réactivé dans un contexte nouveau, dans un rapport antagonique avec la modernité. Ce lexique est utilisé (et utilisé de travers) pour donner du sens à ces « méta-actions » politiques et pour susciter une mémoire collective de l'islam. Dans un monde qui valorise la tolérance, la liberté d'expression individuelle, le multiculturalisme et l'art, on veut rappeler, voire imposer, les frontières religieuses du licite et de l'interdit. Le lexique islamique renvoie à un sentiment d'appartenance à une communauté islamique (*umma*) imaginaire. Mais il pâtit du syncrétisme et de la vulgarisation.

Les Twin Towers et le désir mimétique

Les cibles du 11 septembre, le Pentagone à Washington et le World Trade Center à New York, sont dans ce cadre les symboles des deux visages que présente l'Amérique au monde extérieur : la force militaire et le capitalisme financier. Mais c'est l'attaque contre les Twin Towers qui est devenue l'image et le symbole de la destruction diabolique : les avions qui ont éventré les tours, l'incendie, les personnes piégées sautant dans le vide, l'effondrement des tours, le nombre de vies humaines perdues, les corps disparus, tous ces faits causé un trauma visuel et éthique dans la mémoire collective.

Les armes (les avions) tout autant que les cibles (les gratte-ciel) choisies par les terroristes représentent les deux technologies de

l'ère industrielle qui ont facilité la mobilité humaine, l'exploration du globe et la concentration urbaine. Aller le plus loin, le plus haut, le plus vite possible, voici résumés les motifs de l'innovation technologique. Aujourd'hui, par comparaison avec les avancées dans les technologies de la communication, on peut dire que le caractère novateur des gratte-ciel et du transport aérien est passablement dépassé. On s'était habitué à ne pas s'en étonner – jusqu'au 11 septembre où, soudain, aussi bien les avions que les gratte-ciel sont devenus des inventions hostiles.

Par leur transparence et de leur solidité, les Twin Towers, construites en acier et en verre, étaient considérées comme un symbole de l'architecture moderne. Elles cristallisaient l'arrogance et le génie pour dépasser les limites imposées par la nature et la géographie. Pour leur architecte, Minoru Yamasaki, il n'y avait pas de limite de hauteur : « Peu importe la hauteur que vous atteignez. [...] Ce qui compte vraiment à Manhattan, c'est l'espace occupé au sol[12]. » Les Twin Towers étaient devenues comme des icônes de New York.

L'architecture de ces tours ne délivrait aucune indication sur leur emploi. La transparence ne permettait pas de deviner les bureaux et dissimulait l'occupation humaine. Ainsi, le 11 septembre, les tours s'effondrèrent sous nos yeux sans que la mort se donne à voir. Seul un chiffre abstrait oscillant entre 3 000 et 5 000 disparus nous en donnait une idée. Les corps avaient tout simplement disparu dans les flammes, les débris de métal, les éclats de verre et les ruines. On a essayé de réparer cette absence des corps en publiant quotidiennement des récits de vie dans les journaux.

Selon Eric Darton, dont le livre sur les Twin Towers a été écrit bien avant le 11 septembre, il existe entre l'esprit du constructeur des gratte-ciel et celui de leur destructeur un trait similaire. Pour l'architecte comme pour le terroriste, entreprendre la création ou la destruction à une telle échelle suppose de concevoir la vie humaine et la vie sociale à un degré très élevé d'abstraction, ce qui confère en retour un sentiment de domination[13].

Le profil des victimes et celui des terroristes aussi présentent des similarités : tous appartiennent à la génération des trentenaires, *high-tech*. Mais, à la différence des victimes, les terroristes ne se reconnaissaient pas dans les joies du travail quotidien. Deux arrogances se sont ainsi affrontées, l'une qui se définit par la construction, la science et le travail, l'autre par la destruction, la religion et la mort.

Violence et pureté

Mais il y avait deux tours et il y a eu deux fois destruction. L'attaque des tours jumelles ouvre un pan imaginaire.

Car la gémellité inspire de la crainte[14] ; la phobie des jumeaux est bien connue dans les sociétés traditionnelles. La ressemblance physique est jugée énigmatique, maléfique, car l'effacement des différences pose le problème de la classification, de la contagion du même et de l'impur, nous rappelle René Girard. Et toute impureté entraîne l'irruption de la violence. Le rapport entre violence et sexualité est l'héritage commun de toutes les religions et les jumeaux sont impurs au même titre que la femme et le sang menstruel[15]. Et c'est à la violence qu'il faut soumettre toutes les formes d'impureté (le sang, seule et même substance, est à la fois ce qui salit et ce qui purifie)[16].

Le 11 septembre a été l'expression d'une recherche de la pureté par le biais d'une action terroriste absolue, d'une attaque contre les symboles les plus « maléfiques » de l'Occident. Cette quête de la purification est également la quête personnelle des terroristes martyrs. Un manuscrit livre le détail minutieux des consignes religieuses et pratiques à respecter pour mener à bien la dernière mission : « Réviser le plan, vérifier son arme, ajuster ses vêtements pour qu'ils couvrent les parties intimes du corps, prier, purifier son âme, laver son corps de toute souillure en l'épilant et en l'aspergeant d'eau de Cologne. » Le testament de Mohamed Atta, rédigé bien avant l'attentat, révèle la peur obsessionnelle de la souillure dans la sexualité et au contact des femmes : « Celui qui lavera mon corps au niveau des parties génitales doit porter des gants afin qu'elles ne soient pas touchées » ; il exige d'être revêtu à sa mort de « vêtements neufs taillés dans du tissu blanc », et qu'« aucune femme enceinte, aucune personne impure » ne soient autorisées à lui faire leurs adieux avant l'enterrement; de même, « aucune femme ne devra y assister ni, plus tard, venir pleurer sur sa tombe »[17].

La phobie des femmes et celle des jumeaux sont une seule et même réponse délivrée face à la ressemblance et à l'impur. C'est la similitude qui pose un problème à l'homme islamiste d'aujourd'hui. Les sociétés modernes sont régies par la mise en œuvre des ressemblances, des similitudes. L'aspiration à une société égalitaire et démocratique a pour conséquence l'effacement des frontières entre

hommes et femmes, jeunes et vieux, nature et culture. Les certitudes religieuses et culturelles assises sur les frontières naturelles (géographiques, biologiques) sont ébranlées. La femme est le pivot de ces transformations, à titre symbolique et corporel. Plus elle franchit les frontières de l'espace du privé, du biologique, du « naturel », plus elle brouille les différences entre privé et public, culture et nature, féminin et masculin[18]. L'interchangeabilité des rôles, des vêtements, voire des sexes, est banalisée par la modernité. Or, le monde moderne, qui valorise les hybridations et les métissages[19], ne cesse de croître, se clone, se propage à l'échelle planétaire (on trouve, par exemple, un « World Trade Center » dans toutes les grandes villes du monde). Et le monde musulman ne fait pas exception. Tout au contraire : l'islamisme en est le symptôme.

Cette similitude et le rapprochement entre le monde moderne et l'islam, entre les hommes et les femmes, toute la question est là. Ce ne sont pas le « choc » de la différence[20] et une quelconque distance, mais au contraire la proximité et la similitude qui sont à l'origine de l'anxiété. L'islam, y compris celui du Moyen-Orient (par sa proximité avec l'Europe physique, le monothéisme et l'immigration), illustre de la façon la plus dramatique qui soit la problématique de la « petite différence ».

L'islamisme est loin d'être fidèle aux traditions religieuses : son discours, simpliste et anachronique, s'appuie sur des références coraniques décontextualisées. Il procède à un amalgame entre différentes traditions populaires, cultures nationales et écoles religieuses. L'islamisme opère une sorte de syncrétisme entre plusieurs islams. Le retour à l'islam s'opère par le détournement des traditions religieuses, aussi bien des textes que des oulémas. L'autorité liée à l'interprétation du texte coranique subit une érosion démocratique. Ainsi le *djihad* peut-il être déclaré par un homme dépourvu de toute autorité religieuse, dont la légitimité ne repose que sur son activisme.

Les acteurs de l'islamisme ne sont pas non plus « purement » religieux. Ils sont des produits mixtes de la modernité. Deux catégories centrales d'acteurs, les ingénieurs islamistes et les étudiantes voilées, marquent ce caractère hybride, métissé, dans la mesure où ils font l'amalgame entre rationalité et foi, voile et éducation[21]. Le 11 septembre a été réalisé conjointement par la présence des uns et l'absence des autres. Le rapprochement entre les talibans et Ben

Laden montre la phobie de la modernité et des femmes. Le mouvement taliban est l'expression la plus fanatique de cette phobie, il représente la tentative la plus radicale d'enfermer les femmes dans leur corps, de les repousser dans leur espace intérieur. La quête violente de la pureté pousse à s'éloigner de la femme et de la modernité.

Autrement dit, la modernité islamique ne peut être écrite qu'au féminin[22]. Le voile islamique représente d'un côté la volonté de dessiner, de préserver la différence entre hommes et femmes, privé et public, islam et modernité. Mais, d'un autre côté, les femmes musulmanes investissent les espaces de la modernité, acquièrent une visibilité publique, côtoient les hommes dans les lieux mixtes. Ce paradoxe joue un rôle charnière dans l'orientation du mouvement islamiste en général, aussi bien que dans celui des femmes en particulier. Sa reconnaissance ouvre un champ de réflexivité critique et de conflictualité créatrice. L'ignorer mène au contraire au dogmatisme et à la destruction.

La principale question qui se pose aux islamistes comme, en général, au monde musulman est de savoir comment se réconcilier avec leur propre modernité. Tout en croyant exprimer leur antimodernisme radical, les islamistes du 11 septembre ont rendu manifestes leur propre modernité et les impasses où les enferme leur refus de cette modernité. Les « néomartyrs[23] », acteurs en rupture du monde musulman, en détruisant les symboles les plus troublants de la modernité, ont détruit leur jumeau. Ils se sont automutilés, comme ils ont mutilé leurs femmes. Ils ont laissé le monde musulman en deuil de la modernité. Cependant, par un effet pervers, le 11 septembre a poussé plus que jamais l'islam vers le devant de la scène. Depuis, l'islam ne cesse de faire partie des dynamiques de mondialisation ; il est aussi un produit qui devient un agent de la mondialisation. C'est autour de l'islam que se constituent des débats publics, des marchés d'idées, de livres et d'articles de journaux. On se souvient comment les ventes du Coran avaient été augmentées après l'événement, comme si l'on pouvait comprendre la signification de l'événement par le texte coranique. Toutefois, pris dans une dynamique globale, l'islam s'implante dans la conscience et l'espace public européens. L'islam et le monde occidental n'ont jamais été aussi proches. Le 11 septembre a révélé la proximité comme la contemporanéité de l'un avec l'autre

2

Les attentats d'Istanbul et la scénographie islamique

Au mois de novembre 2003, le terrorisme islamiste a frappé Istanbul par une série d'attaques. La première fois, les deux synagogues qui se trouvent au cœur de la ville ont été visées par des attentats suicides à la voiture piégée. Cinq jours plus tard, le 20 novembre, le même scénario s'est reproduit : deux cibles simultanées, des voitures piégées et attentats suicides. Cette fois-ci, deux puissantes explosions ont touché des bâtiments britanniques, le consulat de Grande-Bretagne et la banque HSBC.

Pourquoi la Turquie a-t-elle été choisie comme site du terrorisme islamiste ? Comment expliquer la qualification d'« islamiste » du terrorisme ? Ou qu'y a-t-il d'« islamique » dans le terrorisme ? Veut-on pointer par là un lien avec la religion ou la politisation de l'islam ? Ou encore le terrorisme n'aurait-il ni religion ni idéologie, ne représentant qu'une forme dégradée de la politique, voire la fin de la politique ?

J'émets l'hypothèse que, si la Turquie est devenue l'un des sites du terrorisme mondial, c'est parce qu'elle constitue le cœur d'une concurrence dans la représentation de l'islam à l'échelle globale. Ce qui a été visé, c'est bel et bien ce qu'elle représente : un autre visage de l'islam, différent de celui prôné par Al-Qaida comme par les partisans de la thèse du conflit de civilisations. C'est cet islam alternatif, à visage humain, qui s'accommode avec les valeurs européennes du pluralisme politique et de la laïcité, que ces attentats ont ainsi visé à détruire. Mais le terrorisme islamiste ne se résume pas à un acte de barbarie et de destruction. Il vise aussi à restaurer ou réinventer face au monde moderne un répertoire religieux établissant des interdits et des frontières, qui désigne les ennemis de

l'islam. Au lieu donc d'établir une distinction entre le terrorisme[1] et la religion, ou encore de voir dans celui-là l'instrumentalisation du religieux, je vais essayer d'élucider ici comment la religion est recodée et réintroduite dans l'agenda politique par le terrorisme islamique qui joue à plusieurs échelles, locales et transnationales, et qui s'adresse à plusieurs publics, nationaux, religieux et occidentaux.

Les explications politiques des attentats d'Istanbul ont pour l'essentiel mis l'accent sur les événements qui les ont précédés. Ainsi, les accords (de coopération militaire et d'échanges de haute technologie signés en février et août 1996) entre Israël et la Turquie et la guerre contre l'Irak ont-ils été avancés comme les principales causes du choix des cibles. Les spécialistes de l'islam ont par ailleurs exposé que la montée du terrorisme traduisait un déficit de la politique islamiste, illustrant la perte de sa capacité politique à mobiliser les masses et à s'emparer du pouvoir dans tel ou tel État. Selon cet argument, c'est le déclin de l'islam politique qui expliquerait le terrorisme islamiste, interprété comme un aveu d'impuissance politique. D'une part, il s'agit là d'une conception de la politique islamique bien restreinte si elle doit être réduite aux stratégies révolutionnaires de la prise du pouvoir étatique. D'autre part, considérer le terrorisme islamiste, à l'instar du terrorisme gauchiste des années 1970, comme le bouquet final d'un mouvement politique impuissant à « réenchanter » les esprits, est loin de pouvoir rendre compte du tournant qu'il a pris à l'échelle mondiale. Or, depuis les attentats du 11 septembre 2001, non seulement il occupe une position centrale dans la nouvelle configuration de la politique internationale, mais encore les questions touchant à la présence de l'islam dans la vie politique, à l'intérieur des pays musulmans aussi bien qu'en Europe, ne cessent de gagner en importance dans les débats publics.

Temporalité et instantanés terroristes

Bien que le message des attentats d'Istanbul ait visé le public global, ils ont été mis en scène sur des sites bien ciblés. Il faut donc y voir de près, descendre vers l'échelle micro de l'événement terroriste, afin de chercher les indices sur place au lieu de s'en tenir au niveau politique et international. Je voudrais ainsi revenir sur le

moment de ces attaques, privilégier l'instant et agrandir les images (d'où ce terme d'« instantanés », ici encore) avant de les mettre en perspective avec le contexte historique. C'est ainsi que, loin de réduire l'acte terroriste à une réaction aveugle, voire à un quelconque aveu d'impuissance politique, l'on pourra détecter le sens politique que ses auteurs cherchent à « créer » à travers lui. En effet, le terrorisme islamiste participe à la production du sens religieux et vise à obtenir le monopole de la représentation de l'islam radical. Derrière les cibles choisies, il s'agit pour lui non seulement de faire la preuve de sa capacité de destruction, mais aussi de mettre en œuvre un répertoire religieux qui éveille des résonances dans l'imaginaire collectif musulman et puisse faire irruption dans l'espace politique.

Saisir l'événement tel qu'il se produit au présent, c'est ce qu'impose la nature des actes terroristes qui frappent dans un laps de temps très bref. Ils interrompent le déroulement de la vie ordinaire, apparaissent comme un éclair soudain et foudroyant. C'est le temps d'un clignement, *Augenblick* en allemand ou encore *snapshot* en anglais, où la rapidité est liée à la violence (le mot signifie d'abord un coup de feu). C'est par ailleurs cette immédiateté qui confère à la violence terroriste quelque chose d'extérieur au temps réel, d'anachronique et de proprement cauchemardesque. De même que l'on désire sortir au plus vite d'un cauchemar, on veut passer à une autre séquence de la vie, oublier les instantanés de la terreur et revenir à la vie ordinaire. Pourtant, depuis le 11 septembre, ce retour à la vie ordinaire se fait avec de moins en moins de facilité. Nos vies ordinaires plongent de plus en plus dans l'ombre du terrorisme. Depuis, chaque attentat ne fait que renforcer notre sentiment d'effroi, on vit avec la crainte que le monde ne devienne une scène sur laquelle montent soudain, à tout moment, les acteurs de la destruction. Certes, le terrorisme produit des instantanés, mais chaque instantané s'inscrit dans un processus, une action d'ensemble, dont nous saisissons en un instant le développement. Les attaques se multiplient dans le temps et dans de nouveaux sites, à l'échelle planétaire. C'est ce processus en cours qui dresse à mesure la carte du terrorisme islamiste.

Les écrits consacrés au terrorisme ne tiennent pas vraiment compte de sa temporalité laconique. Les explications qu'ils en donnent se situent souvent dans un contexte politique plus large, en

considérant comme déterminantes les relations internationales et les conditions économiques productrices d'inégalité et d'injustice sociale. Plus que le terrorisme lui-même, on étudie le terrain social qui prépare le terrorisme. Du coup, on s'éloigne de l'instant, pour entrer dans une logique de la longue durée. Ces analyses privilégient ainsi une autre hiérarchie explicative. En nous coupant du moment, elles se montrent aussi désireuses que le citoyen de retourner à la vie ordinaire. Un de leurs effets, thérapeutique, est de nous inviter à passer à d'autres séquences de la vie politique et sociale, régies par d'autres temporalités. L'instantané est ainsi subordonné à des explications d'ordre plus structurel et à long terme.

Une marque mondiale du terrorisme ?

Le 11 septembre, le terrorisme islamiste a en quelque sorte créé une « marque ». Les attentats de New York et de Washington ont fait date, ont ouvert une nouvelle ère, car c'est à un changement d'échelle du terrorisme islamiste qu'on a assisté. L'attaque contre les Twin Towers s'est imposée depuis comme la marque de ce nouveau terrorisme qui s'exerce désormais à l'échelle planétaire. La série d'attentats à Istanbul s'inscrit dans cette logique nouvelle.

Le terrorisme d'Al-Qaida a frappé d'une manière similaire dans des lieux aussi éloignés que New York et Istanbul : cibles multiples, simultanéité des explosions, recours au martyre. Le terrorisme devient un phénomène global en ce sens que, ne se limitant plus à un pays ou une région spécifiques, il agit sur les dynamiques de la configuration politique internationale. Le sens que ses actes acquièrent transcende les dynamiques de la politique locale. Ainsi les Turcs ont-ils eu le sentiment d'être choisis comme cible locale d'un jeu dont la mise en scène était d'ordre global. L'histoire turque contemporaine a été traversée par divers modes du terrorisme ethnique, religieux et politique (le mouvement kurde PKK, le Hizbullah islamiste – sans aucun lien avec le mouvement chiite libanais – ou le mouvement d'extrême gauche DHKPC). Mais le sentiment que ces derniers attentats s'inscrivaient dans une autre logique et ne concernaient pas véritablement la politique nationale turque (même s'ils visaient aussi à perturber celle-ci) était un sentiment partagé par les différents observateurs, en Turquie aussi bien qu'en Europe.

Il existe un décalage entre la nature de l'événement et son appellation. La notion de terrorisme ne s'applique pas facilement à ces attentats. Car elle suppose une politique de revendications et une marge de négociation. Les mouvements terroristes de type nationaliste, par exemple, étaient liés à la défense d'un territoire, ou à une revendication d'autonomie. Dans le cas du terrorisme islamiste, tel qu'il s'est manifesté à New York et à Istanbul, comme dans d'autres lieux, on est confronté au silence de ses acteurs, à une absence de revendications spécifiques. Une des raisons pour lesquelles on qualifie justement le terrorisme islamiste de phénomène global, c'est cette indistinction géographique. La terreur provient aussi de ce qu'on ne discerne pas le visage de l'agresseur, qu'on n'entend pas ses paroles, tout en ayant le sentiment d'être plongé dans une guerre chronique.

L'illustration de l'« umma » transnational

On opère souvent l'amalgame entre le terrorisme islamiste et la déclaration de la guerre sainte, le *djihad* global[2]. Mais il s'agit d'une guerre sans État. Bien que les Américains aient cherché à cibler l'« axe du mal » en désignant les États qui hébergent et ordonnent le terrorisme, le *djihad* terroriste s'organise et se propage dans des réseaux transnationaux. La réponse que l'Occident apporte au terrorisme islamiste reste généralement nationale, alors que l'islamisme se projette plus facilement dans l'ère globale, à travers une communauté religieuse, une *umma* imaginaire. Ce qu'illustre bien le profil des militants du terrorisme, issus de toutes origines nationales. Après les attentats d'Istanbul, la découverte de l'existence d'un réseau local a été une source d'étonnement. Or, le recrutement de terroristes d'origine turque, et pas uniquement d'origine arabe, participe de la mise en œuvre de cette stratégie consistant à construire un réseau terroriste qui illustre cette communauté religieuse transnationale.

L'itinéraire des terroristes turcs montre également l'aspect international de la « guerre sainte » : ils auraient combattu en Bosnie-Herzégovine, puis en Tchétchénie, auraient séjourné au Pakistan pour s'arrêter en Syrie et à la frontière iranienne. Mais, bien qu'ils adhèrent à ces réseaux transnationaux de l'islam, les auteurs des attentats ne sont pas pour autant « déracinés ». Au contraire, ils

sont de nationalité turque, tous originaires de Bingöl, et appartiennent à la même famille. On voit là s'articuler une solidarité de base ethnique, presque tribale, avec une entrée technique dans la modernité globale (ils étaient propriétaires d'un café Internet). Outre son appartenance à des réseaux transnationaux, d'ailleurs, le terrorisme prouve son entrée dans cette modernité globale par sa capacité à s'armer. Bingöl, au cœur du sud-est de la Turquie à majorité kurde, a été dans les années 1980 un des fiefs du mouvement islamiste radical, le Hizbullah. Il semblerait que l'État ait fait appel à cette organisation, avant son démantèlement en 2000, pour jouer le rôle de milice contre le mouvement nationaliste kurde (PKK). Les groupuscules qui ont continué d'exister dans l'ombre pouvaient, selon les enquêteurs, poursuivre leurs activités clandestines, mais n'avaient nullement la capacité d'actions terroristes de l'envergure de celles d'Istanbul. C'est l'articulation de ces groupuscules à une nouvelle matrice idéologique et leur recrutement par des réseaux transnationaux qui leur ont donné leur force de frappe.

En général, les militants sont recrutés parmi les jeunes issus de familles aisées et, parfois même, provenant d'un environnement laïque et démocrate, comme cela semblait être le cas des terroristes de Bingöl. Selon le maire de la ville, souvent les parents ignorent l'appartenance de leurs fils à ces groupes radicaux. L'itinéraire d'Azad Ekinci, qui est décrit par ses camarades d'école comme un garçon sans histoire, amateur de football et de tabac, serait ainsi « exemplaire » : « Son père, un fonctionnaire et militant kurde respecté, a été assassiné par des nationalistes locaux lorsqu'il avait un an. Azad est élevé par sa mère. En dehors de l'école, lui et son frère ne sortent que très peu. Après le lycée, il s'inscrit dans une université d'Istanbul. À son retour, trois ans plus tard, il aurait donné l'ordre à sa mère de porter le voile islamique[3]. »

Qu'est-ce qui fait que l'on bascule du radicalisme islamique vers le terrorisme suicidaire ? Quels rapports les attentats suicides entretiennent-ils avec l'islam ? Le *djihad* islamique qui signifie « la lutte dans le chemin de Dieu » a deux interprétations : l'une guerrière et l'autre personnelle et spirituelle. Dans le premier sens, notamment la lutte armée pour la défense ou l'expansion de l'islam, le *djihad* est « une des portes du Paradis » pour les « combattants de Dieu » (*mujahid*) ; ceux qui meurent en l'accomplissant sont des « témoins » (*chahid*) de la foi, des martyrs[4]. Mais la forme actuelle du terro-

risme islamiste rompt avec les interprétations orthodoxes de la religion, y compris avec la tradition chiite du martyre, car le martyr est celui qui meurt au combat pour la défense de la communauté et non celui qui cherche délibérément la mort. Le terrorisme islamiste reprend la tradition chiite du martyre, l'articule à des formes de combat du kamikaze et l'étend aux sunnites. Ce syncrétisme forme l'un des traits caractéristiques du terrorisme islamiste contemporain. Le mot même de « terroriste » conserve la référence à celui qui agit au nom de ses actes, alors que les attentats suicides annihilent toute mention de leurs acteurs – sinon à travers leur mort, leur accession au martyre, dont ils donnent une interprétation inédite[5]. Le radicalisme islamique signifie un certain bricolage du sens religieux, un rapport plus personnel à l'islam, c'est-à-dire plus indépendant de l'interprétation qu'en donnent les autorités religieuses, mais également plus proche des formes du terrorisme moderne. La désignation de « martyrs » ou de « kamikazes » cherche à éclairer le profil de ces terroristes, mais ne rend pas compte de la nature de l'action, des cibles choisies ni de la perception de ces attentats par divers publics.

La scénographie du religieux

En même temps que leurs cibles désignées, ces attentats atteignent des passants, toutes religions et classes sociales confondues, et détruisent des quartiers entiers. Les quatre attentats des 15 et 20 novembre ont fait, quant à eux, 61 morts et plus de 700 blessés à Istanbul. L'une des explosions a eu lieu près de la synagogue de Neve Shalom, située près de la tour de Galata, en plein centre d'Istanbul. La façade entière de la synagogue a été détruite; un cratère énorme a été creusé devant la synagogue. L'autre synagogue visée était celle de Beth Israël dans le quartier de Şişli, à cinq kilomètres de là. Cette seconde déflagration, initialement attribuée à une fuite accidentelle de gaz, a touché le quartier de Şişli. L'explosion qui a détruit les bureaux de la banque britannique HSBC, a eu lieu également dans un quartier très animé et peuplé, le quartier du Levent. La quatrième explosion a détruit une partie du consulat de Grande-Bretagne situé dans le quartier historique de Beyoğlu. À la suite de ces explosions, les façades des bâtiments se sont effondrées. Les débris, vitres brisées et carcasses de voitures jonchaient les rues.

Au milieu de ces scènes de dévastation, des résidents et des passants circulaient, en état de choc, les vêtements déchirés par la puissance de la déflagration. Des pompiers tentaient d'éteindre les incendies qui s'étaient déclarés, alors que les équipes de sauvetage acheminaient les blessés vers les hôpitaux du quartier. « C'était comme un tremblement de terre », disaient les témoins. Les scènes de dévastation se confondaient avec celles du tremblement de terre qui avait sévi à Izmit quelques années auparavant.

La perception de ces attaques produit également un effet de globalisation. La circulation des images crée ainsi ce qu'Ulrich Beck a appelé la « globalisation de l'émotion[6] ». Les nouvelles technologies de communication répandent des images fortes, fondant ainsi une sorte de mémoire collective. Les habitants d'Istanbul ont été saisis par la réalité du terrorisme islamiste en l'associant avec le 11 septembre. « Ici, c'est devenu comme New York », criait un habitant d'Istanbul en pleurant. Cette association avec le 11 septembre traduit le sentiment que ces attentats terroristes à Istanbul ne relevaient pas d'une logique interne, mais d'une logique externe : la mise en place à l'échelle mondiale d'une rhétorique islamiste véhiculée par les cibles locales.

Dans un premier temps, l'ampleur de la destruction causée par ces attentats nous saisit tellement que l'on est aveuglé par l'aspect inhumain, voire apocalyptique, de la destruction. Ils ont cherché à détruire sans limites et sans hésitation des vies humaines, des quartiers d'habitants, des lieux de culte, des bâtiments de travail, des monuments historiques. Le déluge de la destruction rend d'abord inaudible ce qui se met en place en sourdine. Chaque attentat contribue à l'élaboration d'un imaginaire islamique. On ne peut saisir l'exécution du sens religieux que si l'on se place au niveau local, en prenant en compte les symboles mis en jeu.

Ainsi, les attentats contre les synagogues d'Istanbul sont survenus en plein sabbat juif. Les juifs d'Istanbul étaient donc rassemblés dans ces lieux de culte pour la prière du samedi. Pour lors, ce ne sont pas, d'une manière plus ou moins abstraite, les accords de la Turquie avec Israël que ces attaques visaient, mais bien l'existence même de la communauté juive d'Istanbul et sa liberté d'exercer sa religion. Le choix des synagogues n'est pas secondaire ou accessoire, mais capital. Les analyses d'ordre politique et international opèrent un déplacement par rapport à ce qui est donné à voir (ici,

les synagogues et non un bâtiment officiel), occultent le vécu et l'émotion (ceux des citoyens juifs d'Istanbul) comme éléments d'analyse politique. Or la terreur est un moyen d'intimidation, voire de menace, non seulement contre les décideurs politiques, mais aussi contre les simples citoyens. Les attaques contre les synagogues sont dirigées contre la présence du peuple juif, mais également contre celle de la religion judaïque en terre d'islam; par là elles menacent, d'un côté, l'héritage de l'Empire ottoman multiconfessionnel[7] et, de l'autre, la présence de la communauté juive sous la république laïque. L'acte terroriste est une sorte d'entraînement, de performance, de simulation d'une rupture avec l'histoire ottomane et la république laïque, une *tabula rasa* pour implanter une autre conception de l'islam. Le terrorisme d'Al-Qaida se bat contre les héritages de l'islam, afin de pouvoir laisser son empreinte dans un espace « vierge ». Il s'agit d'intimider le peuple juif d'Istanbul exerçant sa foi, de lui faire sentir qu'il n'est pas chez lui, de rappeler la dimension religieuse dans un pays laïque. La volonté de détruire les synagogues participe de la volonté d'empêcher l'exercice en terre d'islam de toute autre religion que la religion musulmane. L'islamisme radical cherche à contrôler l'espace public et à le revêtir de l'hégémonie du religieux.

Le choix de cibles britanniques, quant à lui, a été expliqué par l'alliance de la Turquie avec l'Amérique et l'Angleterre, même si en fin de compte la Turquie ne s'est pas impliquée dans la guerre contre l'Irak. Certes, cette guerre a pu jouer un rôle crucial dans ces attentats, notamment dans le choix du consulat britannique. Je n'ai nullement pour intention de contredire ces arguments, mais de dévoiler un autre aspect, moins apparent, qui joue à un niveau plus profond de la mémoire et de l'imaginaire islamiques. L'attaque contre la banque HSBC n'a pas, ou pas uniquement, visé les « intérêts britanniques », comme une partie de la presse internationale l'a affirmé rapidement en s'en tenant aux origines britanniques de l'établissement, mais aussi l'« intérêt » tout court, l'usure (*faiz*) pratiquée par les banques et toute une génération de Turcs de la nouvelle génération, formés à travailler dans ces secteurs de la finance internationale. On y réaffirme le droit musulman qui interdit le système du crédit bancaire; seulement, cet interdit n'est pas réactivé par l'ajout d'une référence au débat juridique de l'islam sur le prêt, mais en s'en prenant directement à l'icône qui l'incarne, la

banque. Encore une fois, on voit comment le radicalisme islamiste glisse d'une contestation textuelle et littérale à une contestation symbolique et une destruction figurative. Le terrorisme procède ainsi à la réintroduction d'un répertoire religieux. Si de fait celui-ci relève de simplifications et se coupe du savoir de la théologie musulmane, il lui est alors plus facile d'entrer en circulation à une échelle collective et populaire. Il s'agit moins d'une construction idéologique que de la fabrication d'un imaginaire islamique mis en scène par le terrorisme religieux.

On retrouve donc ici ce mélange entre des icônes politiques et le registre religieux. La révolution islamique iranienne s'accompagne de l'application de la *charia*; la *fatwa* de Khomeyni contre Salman Rushdie symbolise le blasphème; la destruction des statues de Bouddhas en Afghanistan par les talibans vise l'idolâtrie; le 11 septembre à New York et la déclaration d'un « *djihad* global » peuvent être considérés parmi les « signposts », pour reprendre le titre du livre de Sayyid Qutb[8], qui sert de référence à l'islamisme radical. À chaque icône correspondent une date, un lieu, chacune participe ainsi à l'élaboration d'une sorte de cartographie, mais aussi à celle d'un imaginaire islamique. Plutôt que dans le domaine de l'idéologie, qui reste concentrée entre les mains d'un nombre relativement restreint d'intellectuels, c'est sur ce versant de l'imaginaire religieux, nourri par les images et les représentations collectives, que le terrorisme agit. Chaque acte offensif suscite un écho qui cherche à conquérir de nouveaux territoires (le *futuhat*) comme de nouveaux imaginaires, en réactivant certains interdits face à un monde qui valorise la vie humaine et la liberté de pensée, ainsi que le plaisir, le pluralisme religieux, la sécularisation. Le terrorisme redessine, de manière virtuelle, imaginaire et théâtrale, les frontières entre l'islam qu'il préconise et le monde moderne qu'il condamne.

L'acte terroriste, dans son unité supposée, correspond en fait à plusieurs couches de sens superposées et mêlées. On peut saisir cette synthèse qu'il opère dans l'instant lui-même, mais également à travers l'accumulation des indices dont se compose cet instant, qui réalisent cette association, d'abord invisible, des sens politique et religieux. Par ailleurs, ces strates de l'action terroriste ne sont pas perçues et hiérarchisées de la même manière par les différents publics, européen, laïque et musulman.

L'islam à visage humain

La Turquie, tout à la fois laïque, musulmane et pro-européenne, constitue en soi un public privilégié, un site de choix pour le terrorisme d'Al-Qaida[9]. Ce que cette organisation a donc visé, j'en reviens à mon hypothèse première, c'est un autre visage de l'islam que la Turquie représente, qui n'est pas celui prôné par Al-Qaida, comme par tous ceux qui prêchent le conflit de civilisations. Le terrorisme islamiste vise à détruire cet islam alternatif, à visage humain, d'une société ouverte, d'une Turquie comme trait d'union entre deux civilisations. L'islamisme terroriste veut saper les ponts qui relient la Turquie à l'Occident, mais également à d'autres pays musulmans. Il cherche à faire échouer une expérience locale qui pourrait revêtir valeur d'exemplarité pour ces pays et gagner une portée plus universelle. En effet, plus encore que le modèle de la révolution islamique iranienne, l'expérience du Parti de la justice et du développement (AKP) est suivie avec attention par différents publics musulmans. L'AKP, issu de la mouvance islamiste, au pouvoir depuis les élections générales du 3 novembre 2002, revendique sa transformation de courant politique islamiste en parti « conservateur démocrate ». Il se distingue aussi bien des groupes qui prônent le terrorisme que de ceux qui érigent la révolution islamique iranienne en modèle. Sa politique s'inscrit ouvertement dans la ligne de l'héritage républicain laïque et pro-européen de la Turquie. C'est sous ce gouvernement qu'a été adoptée une série de réformes visant à harmoniser les lois turques avec celles de l'Union européenne : abolition de la peine de mort même en cas de guerre (article 13 de la convention européenne : une première dans le monde musulman), levée des obstacles juridiques à la libre expression, enseignement des langues locales, dont le kurde, nouvelle législation portant sur les fondations chrétiennes, et enfin limitation de l'influence des militaires (le Conseil national de sécurité) dans la vie politique. Ces réformes montrent comment la perspective européenne œuvre dans la vie politique turque, crée un encadrement juridique et engendre une dynamique de démocratisation endossée par le gouvernement de l'AKP.

Ce gouvernement a également gagné en crédibilité auprès des publics du monde arabe et musulman en refusant, en mars 2003, d'engager la Turquie dans la guerre contre l'Irak. Ce refus a marqué

un tournant dans sa relation d'alliance avec les États-Unis, sans pour autant lui attirer la sympathie et le support des pouvoirs politiques européens, toujours très sceptiques a l'égard de ce pays. Mais le non-engagement du gouvernement de l'AKP dans la guerre d'Irak lui a apporté, sans qu'il l'ait recherchée pour elle-même, une légitimité islamique que le terrorisme d'Al-Qaida aurait souhaité annuler.

Les attentats d'Istanbul ont placé le gouvernement de l'AKP face à une nouvelle épreuve. Épreuve de force tout d'abord, qui a tourné au profit du gouvernement, lequel a pu démanteler les réseaux islamistes et arrêter leurs membres. Mais aussi épreuve intellectuelle et politique pour les dirigeants du parti, contraints, sous pression des intellectuels laïcs et démocrates, de reconnaître la nature religieuse du terrorisme. Il fallait aussi montrer avec force la détermination à ne pas accepter l'interprétation de l'islam que le terrorisme veut lui imposer. Surtout la visite du Premier ministre, Tayyip Erdoğan, au grand rabbin de Turquie, est primordiale non seulement parce qu'elle est une expression gouvernementale de la solidarité avec la communauté juive d'Istanbul, mais de plus, c'est un geste de reconnaissance public du judaïsme comme religion et son droit de cité en Turquie. D'une manière paradoxale, on pourrait penser qu'un homme politique laïciste aurait été moins sensible à la religion de la minorité juive en Turquie.

Si la Turquie a été choisi comme un site local pour le terrorisme islamiste global, c'est bien parce qu'elle risque de constituer un modèle de dépassement du conflit de civilisations, d'être un passeur des frontières entre l'islam et le monde occidental. Les cibles choisies, les banques et les synagogues, mettent en scène à l'échelle globale un répertoire du radicalisme islamiste qui veut introduire le questionnement sur la légitimité du capitalisme financier et de l'exercice du judaïsme en terre d'Islam. On peut y voir comment l'anti-sémitisme et l'anti-judaïsme deviennent des marqueurs de la confrontation entre l'islamisme radical et le monde occidental, mais aussi et surtout entre différentes interprétations de l'Islam. D'une manière paradoxale, qui suscite la perplexité, il semblerait qu'Al-Qaida ait repéré la modernité musulmane ou encore l'européanité musulmane à annihiler avant même qu'elles ne soient reconnues et soutenues par les pouvoirs européens.

3

Islam et globalisation : similitude ou altérité ?

Le phénomène de la globalisation implique de nouvelles connexions entre les marchés, les pouvoirs et les cultures[1]. Les technologies de la communication façonnent et renforcent ces nouveaux types d'interconnexions d'une manière plus transnationale que nationale : un glissement s'opère, avec elles, de l'organisation sociale encadrée par l'État-nation autonome et attachée à une territorialité, à une « connectivité » transversale et virtuelle à l'échelle mondiale. L'espace public, les marchés, les universités, les mouvements sociaux ne sont plus limités à un espace national et à un territoire, mais ils se trouvent reliés par la circulation des produits, de l'information, des hommes et des idées. Cette transversalité signifie une plus grande synchronisation des pratiques sociales sans induire pour autant leur homogénéisation.

Les lectures de la globalisation, comme celle des mouvements de protestation qu'elle suscite, ont plutôt tendance à se faire dans la perspective des pays centraux[2]. Elles se réfèrent implicitement à une définition du centre, et par conséquent à une division entre les lieux de pouvoir du capitalisme financier (notamment les États-Unis) et les populations qui en subissent les conséquences. La globalisation d'en haut, qui détient la maîtrise du capitalisme financier, et celle d'en bas, les mouvements antimondialisation, qui protestent, relèvent d'une conception verticale de ces phénomènes. Cette conception suppose, par ailleurs, que les populations en marge du système, et qui le subissent, sont les plus à même de développer des sentiments et des stratégies d'opposition. Pourtant, pour beaucoup d'entre elles, la globalisation signifie une opportunité d'« ouverture » et d'intégration : les chaînes satellites, les organisations humanitaires,

les mouvements écologistes ou les institutions internationales financières (comme le FMI et la Banque mondiale) sont des sources d'échange et de participation aux yeux de beaucoup de jeunes consommateurs, d'activistes et d'entrepreneurs. Les réformes imposées par le FMI en Argentine et en Turquie sont appuyées par une partie non négligeable de l'opinion publique, qui aspire à s'intégrer à l'économie mondiale et trouve plus risqué et coûteux de demeurer en dehors du système. Par ailleurs, des organisations comme Amnesty International, Greenpeace ou Human Rights Watch offrent une possibilité d'action critique internationale et constituent un espace planétaire d'appartenance et d'échange avec d'autres activistes, professionnels et humanitaires, incluant ceux des pays du centre. Par le contenu de leur action, mais également et surtout en tant qu'espaces physiques, ces organisations deviennent des supports pour la mise en pratique de « connectivités » transversales. Elles apportent des opportunités d'intégration dans des réseaux mondiaux de pratiques discursives et de vigilance politique, qui à leur tour procurent dans le cadre national pouvoir et reconnaissance publics à ceux qui relèvent de ces réseaux militants. Plus périphérique est le pays, plus l'accès aux réseaux mondiaux procure de pouvoir local. Une approche décentrée de la globalisation et de ses critiques doit tenir compte de ces asymétries entre ceux qui sont proches des centres du développement et ceux qui en sont éloignés.

Une question de taxinomie se pose : qui établit les critères, et lesquels, qui permettent de considérer une pratique comme globale, et telle autre comme locale[3] ? La qualification de « locale » signifie qu'une pratique n'a pas de portée générale, universelle, qu'elle est ancrée dans un espace géographique inconscient, dans une ère culturelle donnée, et donc qu'elle est limitée. Or la modernité entraîne un processus de déracinement par rapport aux lieux, aux traditions, aux religions. La modernité et la mobilité sont intrinsèquement liées dans la mesure où le mouvement de la modernité signifie un arrachement aux racines et aux appartenances primordiales[4]. C'est parce qu'une population est déracinée, déplacée, qu'elle est également et positivement définie comme moderne, universelle et cosmopolite. Seuls ceux qui ont cette capacité de mobilité et de distanciation (l'intellectuel, l'homme d'affaires) entrent dans l'ère de la modernité. L'idée de déterritorialisation et de circulation est présente dès l'avènement de la modernité; elle distingue ceux qui ne sont pas

mobiles et attachés à un lieu précis. Le récit de la modernité ne reconnaît donc pas une portée générale et universelle aux pratiques locales. Aujourd'hui, les approches de la globalisation semblent revaloriser le local, mais elles ne font que reproduire la même taxinomie hiérarchisée entre le centre universel, et mobile, et le local, particulariste et limité. Le rapport que l'Occident entretient avec l'Autre, le rapport à la différence, reste donc des plus problématique, à la fois pour les instigateurs de la globalisation et pour ses critiques. C'est pourquoi une approche décentrée de la globalisation peut faire émerger de nouveaux problèmes de taxinomie et oblige à repenser les rapports de pouvoir et les modes de connaissance.

Un autre aspect normatif est présent dans les taxinomies du mouvement antimondialisation. Seuls les mouvements critiques et progressistes issus des mouvements sociaux des années 1970 ou inscrits dans leur continuité, comme le mouvement écologiste, les associations contre le racisme, le mouvement paysan, le féminisme, seraient dignes d'être classés et étudiés comme des mouvements antimondialisation. Les extrêmes droites nationalistes en Europe ne sont pas facilement intégrées à cette liste. Et encore moins les mouvements islamistes. L'islam, jusqu'aux attentats terroristes du 11 septembre, ne figurait pas dans la littérature sur la globalisation. Depuis, non seulement il y a fait irruption, mais encore il y occupe une place centrale. Mais comment aborder le rapport complexe entre l'islam et la globalisation ? D'un côté l'islam agit dans un monde globalisé, d'un autre côté il devient un facteur de globalisation, tout en faisant émerger le rapport à l'altérité dans un monde à la fois plus intégré et plus divisé.

Avec la globalisation, une dimension transnationale de la sphère publique commence à marquer la vie politique. Lieu de rassemblement autonome par rapport à l'État, et espace de débat, la sphère publique s'est définitivement constituée au cours du XVIII^e^ siècle en Europe. Elle définit alors un modèle (un idéal-type, dans l'approche de Jürgen Habermas[5]) d'autonomie et d'ouverture tel que tout citoyen y ait librement accès et puisse débattre publiquement des affaires de la cité. Il existe un lien entre la démocratie et la sphère publique telle qu'elle est conçue dans ce modèle européen, lien que précise Axel Honneth lorsqu'il ajoute que la sphère publique constitue un lieu de luttes sociales, et donc d'une conflictualité mise en œuvre, et non un seul espace homogène et uni[6]. Mais, aujourd'hui,

les frontières de l'espace public sont déplacées – par ses dimensions transnationales d'un côté et, de l'autre, virtuelles. Cela peut renforcer ou renouveler les « connectivités » à l'intérieur de la diversité des cultures. Mais, surtout, cela pose la question des espaces publics transnationaux et de leur lien à la politique : dans quelle mesure les espaces permettent-ils que les rapports de domination, de stigmatisation, d'exclusion trouvent une traduction dans la conscience politique et soient inscrits à l'agenda public ?

Quoi qu'il en soit, l'islam a été propulsé sur le devant de la scène publique mondiale depuis les actes terroristes du 11 septembre 2001. Il a fait son apparition dans l'espace public américain, jusqu'alors relativement indifférent au phénomène islamique. On a ainsi pu voir le président des États-Unis George W. Bush dans une mosquée ; ou découvrir que CNN et Al-Jazira ont échangé des informations et se sont livrés à des interprétations communes à l'occasion de la traduction d'articles publiés dans d'autres espaces nationaux. Les liens entre différents médias se sont renforcés, de nouveaux modes d'échange ont été lancés. Ainsi, le quotidien turc *Radikal* publie des articles d'opinion de publics occidentaux et musulmans ; *Le Monde* propose un supplément hebdomadaire repris du *New York Times*. En outre, l'intérêt que suscite le phénomène de l'islam accélère la formation d'un espace public transnational. La vente de livres sur l'islam (y compris du Coran) augmente, les experts ou les porte-parole de l'islam vont à la rencontre de différents publics. De plus, les études sur l'islam, longtemps réduites à des aires culturelles ou confinées dans l'orientalisme, se déplacent et occupent une place plus centrale dans les sciences sociales. La dimension transnationale dans les recherches sur l'islam se substitue aux approches jusqu'alors limitées à l'échelle nationale. Non seulement, « l'islam est mondialisé[7] », mais alors qu'il ne faisait pas partie de la littérature sur la globalisation, il devient un agent actif dans la circulation des idées, des produits et des personnes, et contribue par conséquent à l'émergence d'un espace public transnational.

La globalité et l'islam

Les attentats terroristes du 11 septembre peuvent nous servir de fil conducteur pour analyser le tournant qu'a pris la relation entre l'islam et la globalité.

Ces attaques ont eu lieu dans un espace public global. Peut-être pour la première fois dans l'histoire, un événement terroriste a été suivi en direct, en temps réel, en tant qu'expérience visuelle et médiatique, par un très grand nombre de personnes. Les événements ont été appréhendés individuellement, simultanément et à l'échelle globale. Mais ils ont été compris différemment selon les différents espaces publics dont relevaient ceux qui y assistaient. Le 11 septembre a creusé les clivages, tout en touchant des publics variés et en renforçant les connexions entre eux. De fait, aussi bien l'Amérique que l'Afghanistan, rapprochées par l'image, étaient des nouveaux venus dans la globalisation. Les Américains « ont tragiquement rejoint le reste du monde », a écrit Dick Howard[8], et New York a pu être décrite dans le *New York Times* comme n'importe quelle ville du tiers-monde, c'est-à-dire comme chaotique et en ruine[9]. Le choc est provenu également de la découverte de la vulnérabilité du pouvoir américain. Pour sa part, l'Afghanistan, jusque-là abandonné au mouvement antimoderniste des talibans, entrait sur la scène de l'histoire moderne grâce à l'ingénierie terroriste de Ben Laden. Le 11 septembre 2001 illustre le processus de la globalisation comme réduction des distances, rapprochement des histoires et des cultures. Un processus qui à son tour initie, non pas la réconciliation entre différentes parties du monde, mais tout au contraire leur appréhension mutuelle, voire leur confrontation. On peut en effet, avancer l'hypothèse que les clivages sont d'autant plus profonds et ressentis que la proximité s'accroît et que l'enjeu est le partage de l'espace.

Le 11 septembre 2001 a correspondu à un tournant dans les relations entre la globalisation et l'islam en mettant en avant, d'un côté, un conflit de civilisations (la thèse de Samuel Huntington gagne du terrain) et, d'un autre côté, une critique de la politique américaine (comme en témoignent certains ouvrages récents sur l'anti-américanisme). En d'autres termes, si la globalisation est de plus en plus souvent identifiée à l'américanisation du capitalisme et des modes de vie, l'islamisation est considérée comme une menace civilisationnelle globale. La perception du conflit en termes de civilisation suit les dynamiques de la globalisation tout en considérant la politique américaine à la fois comme cause et remède au cœur de l'agir historique.

La question de l'action et de la responsabilité mérite examen. Parmi les arguments qui cherchent à éclairer les causes du conflit, et

plus précisément de la « haine », beaucoup insistent sur les inégalités et l'injustice sociale. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de religion, mais de populations qui subissent l'appauvrissement, la privation, et qui cultivent un sentiment d'injustice. Des différences si accusées ne créent-elles pas un décalage déstabilisant, pouvant susciter chez les victimes une soif de vengeance ? Une telle analyse s'accompagne souvent d'une critique du capitalisme financier et de la politique américaine. Cependant, on a vu plus haut comment la pensée, souvent marquée à gauche, qui s'interroge sur le rôle de l'Occident dans le cours des événements peut elle-même masquer une certaine arrogance, en s'attribuant l'entière responsabilité de ce qui a lieu. De leur côté, les publics musulmans se dérobent devant leur responsabilité en reprenant à leur compte l'identité de dominés et de victimes, ou alors en trouvant des théories de complots s'en prenant aux « lobbies juifs », bien que les attaques du 11 septembre aient tenté, ne serait-ce que pendant la durée de l'action terroriste, de renverser les rôles et de transformer les Américains en victimes.

Les acteurs terroristes peuvent aussi être décrits comme des acteurs issus de la globalisation. Transnationaux, la plupart d'entre eux ne vivent pas dans leur pays d'origine, ont souvent étudié à l'étranger, maîtrisent les langues occidentales et voyagent d'un pays à l'autre [10]. Ils se considèrent comme musulmans, mais non comme citoyens d'un pays spécifique. Ils sont déracinés et déterritorialisés. Leur religiosité se définit davantage par une conception individualiste que par une appartenance communautaire ou territoriale. Le terrorisme sort, comme le remarque Michel Wieviorka [11], du cadre de la question nationale et, plus nettement, de la géopolitique, témoigne un détachement territorial et devient global.

Quant aux cibles du 11 septembre 2001, le Pentagone comme le World Trade Center, outre l'anti-américanisme, elles traduisent une logique d'antimondialisation.

De cette déstabilisation en cours du rapport hégémonique de l'Occident vis-à-vis du monde musulman, le terrorisme peut être lu comme un signe précurseur et l'exacerbation. Une proximité accrue, soutenue par la logique médiatique à l'échelle mondiale, fait de toute partie du monde un site potentiel (la gare à Madrid, les discothèques à Bali, le théâtre à Moscou, les gratte-ciel à New York) de mise en œuvre terroriste [12]. Globalisation et terrorisme sont bel et bien liés.

L'amalgame entre les actes terroristes et une catastrophe écologique sous-tend les conflits à l'échelle globale. Le terrorisme semble revêtir le caractère d'une catastrophe écologique, en provoquant la guerre. Mais, aussi bien dans le cas de la déclaration d'un *djihad* que dans celui de la « guerre contre le terrorisme », il est difficile de délimiter les frontières et la durée des hostilités. Les conflits circulent et prennent des allures de catastrophe. Ainsi Craig Calhoun montre comment un nouveau terme, celui d'« urgence », est utilisé pour traiter indistinctement des conflits ou des catastrophes naturelles et de la souffrance humaine mondiale. Selon lui, ce terme naturalise et dissimule ces conflits en gommant leur dimension politique et diachronique (comme s'il s'agissait d'événements soudains et ponctuels comme les urgences), tout en faisant appel à l'aide humanitaire d'organisations mondiales[13].

Quels sont les conflits majeurs qui sous-tendent la globalisation ? Comment comprendre, nommer les nouvelles formes de domination, d'exclusion et d'inégalités mises en place dans cette phase de l'histoire ? La notion de conflit, centrale à l'époque de la modernité industrielle (le conflit de classes) et nationale, subit une corrosion. Un glissement vers une logique de confrontation, qui amalgame le terrorisme, la guerre, la catastrophe et le nettoyage ethnique, témoigne de la transformation de l'échelle des conflits tout en les dissimulant. La globalisation s'impose, ainsi que le note Alain Touraine, comme idéologie normative dissimulant les rapports de pouvoir, les exclusions, les dominations[14]. Elle œuvre à l'image du marché : sans visage, sans acteur, sans subjectivité. Le terrorisme fait irruption sur un mode inversé mais mimétique de la globalisation : sans identité, sans visage (ou voilé, comme dans le cas des terroristes femmes tchétchènes), sans voix, comme pure action de destruction.

Il est également symptomatique de l'absence d'espace politique à l'échelle globale. Si le rapport à l'autre définit les frontières de la politique, la globalisation, par sa transversalité, prétend outrepasser les différences nationales, culturelles et religieuses. Le rapport à la différence est devenu plus problématique dans l'ère globale de la modernité. Peut-être le problème n'est-il pas de savoir comment tenir compte de la différence, la reconnaître, la contenir (c'est le débat sur le multiculturalisme), mais plutôt de trouver comment maintenir les frontières de la différence, définir une subjectivité, construire une altérité.

La similitude et la proximité

La globalisation nous force à appréhender le rapport entre l'islam et la modernité en termes de proximité, et non de distance culturelle et géographique, comme le font les analyses qui parlent de conflit de civilisations. Le monothéisme, mais surtout le colonialisme, la modernisation volontariste et, aujourd'hui, la globalisation et l'immigration ont conduit les populations musulmanes à faire l'expérience de la modernité. Celle-ci est en train de devenir une réalité plus endogène qu'exogène, plus indigène qu'imposée d'en haut, ou par l'Occident. L'indigénisation de la modernité signifie également une relation plus latérale et plus personnelle avec la modernité. La globalisation débouche sur une certaine distanciation de la modernité avec le modèle occidental, au fur et à mesure que d'autres cultures se l'approprient, la contextualisent ou même la détournent de ses origines. Cette appropriation, comme d'ailleurs ce fut déjà le cas pendant l'expansion coloniale, ne se réalise pas d'une manière lisse, sans conflits et sans souffrances, au fil d'une progression évolutive. Tout au contraire, elle s'opère en exacerbant les questions relatives à la définition de soi dans la modernité. L'islamisme contemporain est symptomatique de cette indigénisation conflictuelle. L'islam revient en force au moment de l'histoire où les populations musulmanes sont accoutumées à l'expérience moderne.

Une telle proximité crée de nouvelles sources de tension et de conflit. L'islam incarne ainsi dramatiquement la peur de la similitude. Dans le monde moderne, régi par la mise en œuvre des ressemblances, les certitudes religieuses et culturelles assises sur les frontières « naturelles » sont ébranlées. La femme est, symboliquement et corporellement, le pivot de ces transformations. On a également vu comment l'interchangeabilité des rôles, des vêtements, voire des sexes, est banalisée par la modernité, qui fait de toute différence une source d'hybridation et de métissage. Or le monde moderne ne cesse de gagner, y compris à travers le monde musulman. Contre l'indifférenciation, la référence exacerbée à l'islam vise à maintenir ou, plus précisément, à recréer des frontières entre le privé et le public, les hommes et les femmes, le monde musulman et le monde occidental. Dans un monde où rien ne résiste à la vitesse du changement, à la valorisation de l'éphémère, du plaisir, de

l'expérience culturelle, où tout entre dans le sillon d'une logique séculière, y compris le corps et la reproduction, c'est par la religion que les limites de l'interdit sont rappelées.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'islamisme et islam soient une seule et même chose. S'il se réfère dans son action au répertoire religieux, l'islamisme est loin de se montrer fidèle à la tradition religieuse. Son discours est simpliste, anachronique, privé de références coraniques solides. Il procède par amalgame, réalise une sorte de syncrétisme des diverses traditions, cultures ou écoles religieuses. Aussi le retour à l'islam qu'il prône s'apparente-t-il à un détournement des traditions religieuses et l'autorité liée à l'interprétation du texte coranique subit-elle une usure démocratique.

Les acteurs de l'islamisme, bien moins formés par la religion que par la modernité, présentent pour lors un caractère hybride, métissé et impur, tels les néomartyrs, les ingénieurs islamistes et les femmes députées se présentant au Parlement turc avec le foulard[15]. Ils ne sont définis et limités par aucune appartenance communautaire ou religieuse. Les martyrs ne défendent pas un territoire, les ingénieurs ont reçu une éducation laïque et rationnelle, les femmes voilées quittent l'espace clos du privé et revendiquent leur accès aux campus universitaires et aux rangs du Parlement. Les acteurs de l'islam gagnent une visibilité publique. Ils sont dans une logique de mobilité vis-à-vis de leur milieu d'origine ; ils ne représentent plus le « musulman local » ni par leur appartenance ni par le sens de leur action. Ils mettent en œuvre et en circulation un nouvel imaginaire collectif musulman. L'objet globalisé, c'est ce nouvel imaginaire collectif.

L'imaginaire collectif musulman

Ce concept d'imaginaire collectif est aujourd'hui ce qui rend le mieux compte de l'islam. Car, à la différence de l'idéologie islamiste, rigide et limitée dans son interprétation et sa circulation aux intellectuels et aux activistes, l'imaginaire collectif s'adresse à une population plus large et renvoie à l'idée d'un répertoire culturel[16]. Cet imaginaire se développe en référence à l'islamisme, mais avec une portée plus générale, car il ne peut être limité à un engagement politique et à une pratique discursive. L'imaginaire islamique circule à l'échelle globale sans tenir compte des frontières nationales

ou des différences confessionnelles. Ce qui est « globalisé », c'est cet imaginaire en circulation. Par contre, l'islamisme prend des formes très différentes en fonction des contextes politiques : révolution, terrorisme, mais également parlementarisme, comme le cas turc l'a montré récemment. Ces différences remettent en question l'appellation même d'« islamisme ».

Ce sont, il faut le redire, les attentats du 11 septembre 2001 qui ont dévoilé ce nouvel imaginaire qui avait pris jusque-là forme en silence, indépendamment des différences nationales ou confessionnelles. Le terrorisme s'attaque à des icônes politiques, ou plutôt « métapolitiques[17] », auxquelles il donne une résonance religieuse, clairement perceptible dans l'islam. Cela ne signifie pas que les populations musulmanes approuvent les actes terroristes. Mais ils deviennent en tout cas des références incontournables par rapport auxquelles les musulmans se trouvent contraints de se définir, ou de se distancier. L'imaginaire islamique n'est pas mis en circulation seulement par les actes terroristes, mais également et surtout par les pratiques quotidiennes. Les débats publics autour du foulard à l'école, de la construction des mosquées, de la viande halal, du calendrier occidental, du statut de l'imam illustrent ainsi la diversité des micro-actions dans les pays à majorité musulmane, comme dans ceux d'immigration musulmane. Ce n'est pas l'application de la *charia*, la loi religieuse, par une prise du pouvoir étatique qui définit le mouvement islamiste, mais ces pratiques « performatives » et contestataires qui cherchent à créer dans l'espace public une place pour la religion. Comme l'évoque la notion d'imaginaire, l'action est transmise par les images, les icônes; et une politique plus « performative », plus proche des sens, et plus particulièrement du visuel, est à l'œuvre. L'imaginaire islamique est transmis par la répétition de ces pratiques, ancrées dans le quotidien, qui se ressourcent dans un modèle culturel et religieux, et cherchent à se distinguer de la définition du sujet libéral de la modernité[18].

En effet, l'islamisme fait émerger une politique plus proche du corps et de l'espace, une politique plus visuelle et, par conséquent, plus médiatique sur la scène publique du globe.

4

Modernité, taxinomies : global et local

Peut-être serait-il plus juste de mettre le titre de ce chapitre au pluriel, « modernités locales », car la référence à la dimension locale de la modernité suppose déjà un glissement d'une conception moniste à une conception pluraliste de la modernité. La déconstruction du projet moderniste assimilateur, du système du même, de la vision totale de la tradition occidentale, guide aujourd'hui la pensée critique des sciences humaines. Une fois brisée l'équation exclusive entre Occident et modernité, apparaît la multiplicité des formes locales, historiques, culturelles, que celle-ci peut prendre. Le retournement vers la « modernité locale » se situe alors en amont de la critique entamée par les théories du post-colonialisme et de l'orientalisme. Mais, si ces dernières mettent l'accent sur la conception, la construction de l'Autre par l'Occident, une approche en termes de « modernité locale » implique un renversement de perspective, privilégiant la lecture de la modernité par le prisme de la pratique historique des pays non occidentaux. Se retourner vers les modernités locales signifie alors un décentrement à la fois théorique et intellectuel vis-à-vis de l'Occident.

Effectivement, le déplacement du pendule d'une conception universaliste vers une conception particulariste de la modernité s'accompagne de l'émergence d'une nouvelle sensibilité intellectuelle. Un nouveau profil d'intellectuels, d'artistes, d'écrivains, partage le désir de puiser dans le passé les références culturelles ignorées et de reconquérir la mémoire afin de comprendre et d'inventer des formes hybrides entre la subjectivité et la modernité. Il s'agit, dans les termes d'Abdelwahab Meddeb[1], de se retourner sur soi-même pour « la transformation critique » des pays non occidentaux.

Cela suppose d'aller chercher, de fouiller, de mettre en lumière l'« intraduisible », quelque chose qui résiste au langage des sciences sociales[2], à l'emprise de la modernité. Autrement dit, il faut tourner le regard vers ce qui est spécifique, ce qu'il y a de singulier dans les pratiques endogènes, au lieu de les ignorer parce qu'elles ne s'inscrivent pas dans la logique de la modernité occidentale. C'est parfois dans ces pratiques, ces notes, ces mots considérés comme pathologiques, dépassés, réactionnaires, kitsch, que réside la clé de l'innovation sociale et de la compréhension intellectuelle. Certes, le plus souvent, ce que les sociétés non occidentales donnent à entendre n'est pas net, leur musique n'est pas composée, leur pratique historique et les connaissances ne s'y harmonisent pas. Mais cette « cacophonie » est une raison supplémentaire pour tenter d'y prêter l'oreille, de porter attention à ce qui est atypique, inédit, afin de le rendre intelligible par le langage scientifique, littéraire ou artistique.

Il faut alors substituer la méfiance à la confiance dans les concepts et, comme Gilles Deleuze y invite les philosophes, travailler, inventer, créer des concepts dans une incessante confrontation avec le monde, l'histoire et la pratique sociale[3]. Un tel effort pour se connaître soi-même, faire comme si rien n'allait de soi, donc s'étonner et porter un regard neuf sur tout, exige un travail critique conceptuel. Seule cette force critique du concept[4] permettrait d'éviter, en s'affranchissant de la pensée dominatrice occidentale, l'annihilation de soi par réduction au Même ou, au contraire, par réduction à un Autre supposé d'essence différente. Bien que la première position intellectuelle ait été critiquée en ce qu'elle affirme la primauté du Même, de l'Occident, et donc réduit au silence l'Autre, les dominés par l'assimilation, la seconde position, très prisée de nos jours, n'échappe guère à la réduction au silence de l'Autre, mais en ce cas en le reconnaissant comme exotique et extérieur. Les deux attitudes reviennent au même dans la mesure où la production de connaissance comme communication interhumaine et intersubjective n'est pas reconnue. Le non-Occident n'y est pas posé comme un interlocuteur, comme un sujet ancré dans un rapport dialogique, comme une source de connaissance sur l'Occident. En renversant la perspective, en déplaçant la démarche vers la modernité non occidentale, il faut alors se donner pour tâche de reconstituer le lien dialectique entre identité et altérité, et non de le rompre d'une nouvelle façon.

Repenser la modernité en faisant parler les histoires, les pratiques sociales et la subjectivité de l'Occident avec le non-Occident ne va pas de soi. Un tel entrecroisement du regard sur les pratiques respectives exige une vigilance particulière pour discerner dans les concepts et les taxinomies les rapports de domination, de dépendance et de dénigrement établis de l'un à l'autre. Il n'est pas ici question de réciprocité; tout au contraire, comme l'a écrit Talal Asad, l'opposition (et par conséquent le lien) entre l'Occident et le non-Occident repose sur une asymétrie des désirs et des indifférences[5]. L'histoire des pays non occidentaux ne peut s'écrire indépendamment de celle de la modernité occidentale. La trajectoire historique et intellectuelle de ces pays est traversée par la conscience d'un retard vis-à-vis de l'Occident et un désir de modernité. Un positionnement incessant vis-à-vis de l'Occident travaille, voire dénature, l'action et l'analyse des acteurs non occidentaux. De façon assez ironique, les acteurs sociaux se sentent « extérieurs » à leur propre histoire et à leur *praxis*. Dans la mesure où ils ne se sentent pas maîtres de leurs propres actions et analyses, le désir de couper brutalement le lien de dépendance à l'égard de l'Occident (renversement par le tiers-mondisme ou par l'islamisme) et de surmonter leur aliénation par le recours aux théories du complot caractérise l'action et les mentalités des pays non occidentaux. Autrement dit, on retrouve la trace de ce rapport problématique à l'Occident tant au niveau de leur histoire politique, leur *praxis*, qu'à celui de leur personnalité intellectuelle.

On ne peut donc étudier l'histoire des pays et des trajectoires de vie musulmans sans tenir compte du lien de dépendance. Cependant, cette dépendance, qui infiltre l'histoire, l'action et la conscience collectives, se manifeste sur un mode endogène. Autrement dit, il existe à l'échelle locale des façons multiples et spécifiques de se réapproprier la modernité occidentale. Celle-ci apparaît comme une construction abstraite et sélective changeant en fonction de l'espace géographique ou historique mais aussi au fil du temps. Ainsi, les élites modernistes de la fin du XIX^e^ siècle ont considéré l'expérience occidentale comme un modèle de la « civilisation » et du « progrès », alors que, pour les intellectuels tiers-mondistes des années 1970, l'Occident apparaît comme responsable de l'« exploitation » et du « sous-développement ». Ou encore, durant la décennie 1980-1990, s'il faut selon les libéraux

faire partie de la modernité globale, les islamistes jugent, eux, nécessaire de retrouver leur « authenticité » et de rejeter le modèle de l'État, de la société et de l'individu façonné par la modernité occidentale.

Du mimétisme intellectuel à l'intellectuel indigène

C'est ce caractère endogène de la modernité dans les pays non occidentaux que désigne le concept de « modernité locale ». Il suppose que la modernité n'est pas extérieure à l'histoire, à l'imaginaire, à la pratique sociale de ces pays. Il propose d'étudier les formes exacerbées, perverties, dénaturées ou, tout simplement, les modes d'appropriation de la modernité dans un contexte non occidental. Le concept de « local » a également ses limites, car il peut basculer dans le piège que l'on souhaite éviter, en incitant à supposer que la pratique locale est « authentique », « pure », « non contaminée par la modernité », qu'elle est différente en essence.

La nouvelle sensibilité dans les sciences sociales occidentales qui s'efforce de « donner voix aux opprimés » (« *giving voice to natives to speak* ») peut mener comme l'on a déjà indiqué, à une forme inversée de la perpétuation des relations de domination en matière de production de connaissances[6]. Car l'intérêt pour le particularisme et l'identitaire s'accompagne, pour l'Autre, d'un quasi-refus d'accès à l'universel, à la modernité, au savoir. Il n'a droit à l'existence que pour autant qu'il ne franchit pas le pas, qu'il reste local, autochtone. Si, dans la démarche universaliste, les intellectuels non occidentaux sont reconnus tant qu'ils transmettent les valeurs progressistes occidentales, c'est-à-dire tant qu'ils sont des agents de la mission civilisatrice de l'Occident, dans la démarche particulariste, ils remplissent un rôle de traducteur, inversant ainsi le courant du local vers l'Occident. Dans le mode universaliste de la pensée, l'intellectuel émerge dans le cadre d'une élite moderniste, se définit par son appartenance à la « haute culture » et trouve sa légitimité dans sa ressemblance au « civilisé », à l'Occidental. Dans le mode particulariste, au contraire, plus il se donne des couleurs locales d'authenticité, plus il s'approche de la « culture populaire » ou, mieux encore, des « exclus », plus il est reconnu. De préférence, par son apparence physique, son appartenance sociale, ethnique ou religieuse, il prétend à la différence, à l'authenticité, et s'ériger en

porte-parole de cette différence identitaire. Une nouvelle figure d'intellectuel, l'imitateur, trouve la possibilité de s'adresser à un public occidental, en appauvrissant le caractère hybride de la réalité sociale, en essentialisant les différences. On peut ici avancer qu'avec ce changement de direction du courant de transmission du local vers le global, le « bon pour l'Orient » le cède progressivement au « bon pour l'Occident ». Une fois privé (se privant intentionnellement) de la force critique conceptuelle et théorique, l'intellectuel « indigène » reste emmuré dans l'imaginaire occidental et renonce à toute créativité et originalité intellectuelles, se complaisant dans un rôle de Lawrence d'Arabie à l'envers. Si contradictoire que cela puisse paraître, l'intellectuel indigène trouve également un écho dans le contexte local, dans la mesure où il refuse l'assimilation à l'Occident et renforce les idéologies identitaires.

Donc, les taxinomies en termes de local, endogène, particulariste n'échappent pas, elles non plus, à l'emprise des rapports de pouvoir dans le domaine de la connaissance entre l'Occident et les autres pays. Par ailleurs, en vertu de quel critère distingue-t-on telle action et telle expression comme locales de telles autres, dites universelles, si ce n'est la reproduction de la hiérarchie spatiale et culturelle de l'Occident ? Car, qualifier une réalité, une culture, un peuple de « locaux » implique qu'ils soient attachés à un sol, enracinés, donc limités dans leur monde et leur action, contrairement à ceux qui sont mobiles, cosmopolites et universels[7]. Comme une relation positive est établie entre mobilité et modernité, l'appellation « locale » peut signifier un manque en matière de mobilité, de changement, d'invention. Par conséquent, l'indigénisation de l'intellectuel est presque une contradiction dans les termes, le fait de renoncer au « personnage mobile » (selon l'expression de Daniel Lerner[8]) équivalant à renoncer à la capacité transformatrice et créatrice de la condition moderne. Car c'est par sa capacité de déplacement, en se mettant à la place de l'autre, par empathie, que l'intellectuel peut renouveler son mode confrontation avec le monde[9].

Ce n'est qu'en se resituant au croisement de leur propre histoire locale avec la modernité, en dessinant leurs trajectoires asymétriques, en reconnaissant leur propre caractère hybride, que les intellectuels non occidentaux pourront accomplir la transformation critique des connaissances et, de ce fait, déblayer le chemin pour

surmonter la dépendance, la « faible historicité » (Alain Touraine) de leurs sociétés, c'est-à-dire leur moindre capacité à produire leur histoire et leur culture. Il est nécessaire d'opérer à la fois un décentrement vis-à-vis de l'Occident et une distanciation vis-à-vis de la pratique locale pour forger un nouvel espace critique de la réflexion. La force originale conceptuelle ne peut venir que de cette double tension, de cette synergie entre modernité et expérience locale.

Le décentrement intellectuel vis-à-vis de l'Occident nous conduit à prendre en compte les expériences des pays non occidentaux et à établir entre eux des relations horizontales de contraste, de comparaison et de compréhension. La modernité universaliste et moniste, en effet, a instauré des relations verticales hiérarchisées entre les pays non occidentaux et l'Occident, au détriment des relations horizontales et de voisinage. Chacun de ces pays s'est positionné et mesuré au modèle Occidental, sans se voir, se lire, dans le miroir historique et culturel des autres pays non occidentaux. Ainsi, la distance mentale apparaît plus grande entre eux que la proximité géographique ou culturelle. L'approche en termes de modernité locale, en construisant l'objet d'étude comme mode d'appropriation spécifique de la modernité, privilégie par contre les relations horizontales[10]. La question est de savoir si quelque chose de commun, de particulier à la modernité locale, peut justifier une telle appellation au singulier, permettant de ne pas tomber dans le relativisme absolu du postmodernisme. Sans quoi, il s'agirait d'une multiplicité de formes locales, caractérisant l'impotence à enfanter et à nommer l'expérience de ces pays. Ils resteraient toujours des sociétés « sans nom », un résidu de l'« Occident », le « non-Occidental », seraient cantonnés dans des frontières géographiques ou religieuses, etc.

La détraditionalisation et le passé

Dans les contextes non occidentaux, on peut parler d'une discordance particulière entre la tradition et la modernité. Soit c'est le propre de la modernisation volontariste ou bien le colonialisme subi qui introduit cette rupture. Contrairement à l'appellation « traditionnelle », ces sociétés ont été traversées par une détraditionalisation, par le rejet du passé. Dans certains pays, où ce sont surtout les formes autoritaires de la modernisation qui ont prévalu, la

rupture avec le passé, avec les traditions, est encore plus radicale. La Turquie, parmi les pays musulmans, mais également la Chine, pourraient être données comme exemples d'une détraditionalisation volontariste[11]. Le rejet radical du passé devient l'idéologie motrice des révolutions du kémalisme moderniste aussi bien que du maoïsme communiste, bien qu'elles soient très différentes l'une de l'autre[12].

Ce n'est pas pour autant la célébration de la modernité, de la nouveauté opposée aux traditions, qui caractérise la modernisation non occidentale. Cette opposition est également un trait de la modernité occidentale[13]. Mais c'est plutôt la non-continuité, ou même la non-correspondance entre les deux, car les traditions et les pratiques modernes apparaissent comme des morceaux dissonants. En d'autres termes, ni la modernisation ni la sécularisation n'émergent à la suite d'un travail critique sur les traditions ou la religion; celles-ci, par conséquent, sont rejetées, réprimées ou oubliées et livrées à elles-mêmes. Des fragments de vie moderne coexistent avec les traditions, sans aucun échange entre eux.

L'espace urbain est témoin de cette nature dissonante et fragmentée de la modernité locale caractérisée également par un manque de continuum temporel. Ce que décrit Ackbar Abbas à propos de Hong Kong pourrait être également dit d'Istanbul : un espace traversé par des temps et des tempos différents, où le changement ne se produit pas dans une direction claire, avec un affaiblissement du sens chronique, de la continuité historique, qui aboutit à la coexistence contemporaine du nouveau et de l'ancien, le pré-moderne se nouant au post-moderne sans que l'un ou l'autre soient obligés de se reconnaître[14]. La discontinuité entre les cafés traditionnels turcs, d'un côté, et, de l'autre, les cafés à l'occidentale, de plus en plus à la mode à Istanbul, en est un exemple. Les maisons de café traditionnelles sont fréquentées par les hommes du quartier : on y joue aux cartes, regarde un match à la télévision, débat de politique; ces cafés de quartier, presque invisible pour l'œil moderne des Turcs, parviennent à survivre ici et là à Istanbul, dans les limites locales de la vie communautaire. Par contre, les cafés à la mode qui ont ouvert en quantité au cours des dernières années partout à Istanbul sont des lieux de socialisation mixtes; à midi on peut y déjeuner, l'après-midi ils deviennent bars et, plus tard dans la soirée, font office de discothèques. On peut parler difficilement d'une

continuité entre les deux types de cafés. Non seulement le fameux café turc est en train de disparaître des cartes devant la popularité de l'expresso et du cappucino mais, au niveau même du langage quotidien, le mot « café » s'écrit et se prononce à la française (sans article ni accent, *cafe*).

L'usage des espaces privés n'échappe pas à l'esthétique fragmentée entre les objets fétiches de la modernité et les habitudes traditionnelles. La table à dîner ainsi que le buffet font partie des signes de consommation ostentatoires jusque dans les classes sociales modestes; pourtant, dans la vie de tous les jours, on trouve encore beaucoup de foyers où la table à dîner est réservée aux invités tandis que la famille préfère se réunir autour d'une table ronde basse et prendre ses repas assis par terre.

D'une façon paradoxale, l'islamisme contemporain participe également à ce processus de détraditionalisation en même temps que de désir d'un retour aux traditions. Le voile islamique des femmes est le symbole le plus visible de ce questionnement à la fois identitaire de la modernité et des traditions.

La réapparition du voile étonne et dérange car il renvoie à des traditions religieuses supposées disparaître sous l'impact de la modernisation. Il est interprété par l'opinion publique des pays occidentaux aussi bien que des pays musulmans comme un signe d'échec des projets de modernisation. Le voile perturbe d'autant plus les esprits qu'il fait irruption dans ces espaces de la modernité que sont les grandes agglomérations urbaines et les campus d'université. Or, déjà le vocabulaire choisi pour désigner l'habit islamique contemporain est révélateur du caractère inédit du phénomène. L'utilisation du mot « voile » n'est pas pertinente si l'on désigne par là l'acte de couvrir le seul visage[15]. Ainsi, le terme « foulard », couramment employé par les médias européens, rend mieux compte de cette nouvelle façon qu'ont des femmes de se couvrir les cheveux et la poitrine, dégageant seulement le visage. Mais porter le foulard est loin d'être un signe distinctif dans les pays musulmans, car beaucoup de femmes à la fois dans les campagnes et dans les périphéries des grandes villes portent un fichu traditionnel sur la tête sans que celui-ci revête de signification politique et religieuse. Pour marquer la différence d'avec le foulard traditionnel, la presse turque a identifié le nouveau phénomène comme mouvement des femmes en « turban ». Cette qualification

s'efforce de rendre compte de l'appropriation active des femmes et de l'affirmation d'une identité collective à la différence de la transmission passive d'une génération à une autre. Ce terme de « turban » en dit long sur l'ambivalence et les transgressions dans le comportement des femmes islamistes comme dans les représentations qu'on leur attribue. Le mot « turban » provient de *tülbend*, en turc, ou *dülband*, en persan, qui désignent l'étoffe légère de lin, coton ou soie qui couvre la tête. Pourtant, dans l'utilisation actuelle, c'est la version française, c'est-à-dire le « turban » – un mot adopté des coutumes ottomanes –, qui est évoquée comme une nouvelle mode de se coiffer et se couvrir la tête. Dans ce sens, le mot « turban » subit un glissement de sens, se trouve à la charnière des sens et des pratiques d'Orient et d'Occident. L'appellation « turban », qui rappelle la mode, indique bien le changement, la façon moderne de s'approprier l'acte de se couvrir la tête par distinction vis-à-vis de traditions qui se perpétuent. D'un autre côté, le turban est également la coiffure masculine faite d'une longue bande d'étoffe enroulée autour de la tête, souvent portée par les religieux. Utiliser ce terme précisément, au lieu du foulard féminin, reconnaît un « pouvoir » aux femmes musulmanes, signale leur « virilisation » par la politique religieuse, quelles que soient leurs intentions. Car, si le fait de se voiler évoque les définitions traditionnelles de l'identité féminine, basées sur l'enfermement des femmes et la ségrégation des sexes, ces femmes islamistes, ayant accès à la politique et à l'éducation, quittent l'espace clos du monde privé et transgressent ainsi les rôles traditionnels qui leur sont attribués. Autrement dit, l'appellation même de « turban » cache et révèle le caractère hybride et transgressif du voile islamique, se trouvant au croisement des dynamiques des rapports de pouvoir entre Orient/Occident, tradition/modernité et hommes/femmes.

Par ailleurs, à la différence du voile traditionnel – qui varie d'une région à l'autre, tant dans les couleurs que dans la façon de s'en couvrir –, la tenue islamique contemporaine est plus ou moins uniforme, semble quelque peu transrégionale et transnationale, désignant une conscience politique commune et une attitude collective. À la fois pour ce qui est du tissu, des couleurs et de la coupe, elle s'inspire des tendances modernes de la mode. Elle emprunte sa silhouette à la femme occidentale, musclée et triangulaire, avec les épaules accentuées, bien plus qu'elle n'évoque la silhouette orien-

tale de la féminité fluide et en forme de « cloche » (comme dans le cas des femmes en tchador).

Au moment où nous pensions que le processus de détraditionalisation touchait au but et que la modernité globale allait l'emporter sur la vie locale, les modes de vie et les identités, on assiste à un renouveau d'intérêt pour la mémoire du passé, qui puise dans les signes culturels réprouvés, s'inspire de l'esthétique autochtone et ravive les traditions oubliées. Il ne s'agit pourtant ni d'un retour aux traditions ni d'une quelconque volonté de revenir à l'âge d'or, mais d'une difficile tentative de reconstruction du lien entre subjectivité et modernité dont la rupture est un trait propre à la modernité non occidentale.

5

Les extra-modernités

Travaillant sur les modes de configuration de l'islam dans les sociétés musulmanes contemporaines, en particulier dans la société turque, je mène mes recherches, à l'École des hautes études en sciences sociales, dans le cadre d'un centre de discipline, le Centre d'analyse et d'intervention sociologiques, tout en étant rattachée à un centre d'aires culturelles, le Centre d'histoire du domaine turc. Du point de vue de mon objet d'étude, l'islam contemporain, ce croisement entre la sociologie, qui privilégie le temps présent, et les aires culturelles, qui tiennent compte de la spécificité historique, culturelle et religieuse, est tout à fait souhaitable et approprié. Mais, en réalité, il existe très peu de passerelles entre les deux domaines.

Toute recherche sur un terrain comme la Turquie, qui, tout en étant un pays extra-européen, est exemplaire dans sa volonté historique de s'ouvrir à la modernité occidentale, conduit bien entendu à la question de l'articulation entre le récit de la modernité et la spécificité culturelle. La modernité européenne et son imaginaire social se diffusent, s'infiltrent et circulent dans les espaces extra-européens, soit en raison d'une modernisation volontariste comme en Turquie, par suite du colonialisme comme en Inde, ou encore avec la globalisation. On peut donc parler, pour ces divers contextes, d'une indigénisation de la modernité, dont l'adoption ne se réalise pas sans heurts ni subversion. Mais, comme on l'a vu plus haut, ce processus agit en retour et transforme les définitions de la modernité. Notre époque suggère une nouvelle lecture de la modernité, à ses marges, au travers des formes qu'elle prend dans les espaces non occidentaux. Pourtant, cette lecture ne va pas de soi : elle implique un regard critique sur le récit moniste de la

modernité ainsi que sur certaines distorsions conceptuelles qui occultent la fécondité théorique des pratiques non européennes.

Localité et mobilité

La théorie sociologique, qui procède avant tout à une interrogation européocentrée de la modernité, fondée sur le présupposé d'une histoire universaliste et évolutionniste, montre ses limites quand il s'agit de lire et d'expliquer les formes sélectives et spécifiques de l'appropriation de la modernité dans des espaces autres qu'européens. L'approche par les aires culturelles, quant à elle, ne problématise pas le rapport à la modernité; la réflexion, pour ainsi dire enclavée, se cantonnant dans un espace, ne fait ainsi que renforcer l'écart entre le savoir à portée supposée universelle et un savoir particulier contenu à l'intérieur d'étroites frontières. Qualifier de « locaux » un peuple et ses pratiques sociales sous-entend qu'ils sont attachés à une place et de portée limitée, par opposition avec des pratiques mobiles, cosmopolites et universelles[1]. Le renouveau de l'intérêt porté à l'étude des pratiques à l'échelle « locale » contribue ainsi à notre compréhension de la singularité des phénomènes, mais non à modifier notre lecture de la modernité, bien au contraire.

Cependant, Talal Asad le rappelle, les taxinomies globales et locales doivent être pensées en relation avec les rapports de pouvoir et de savoir[2]. Il est en effet difficile de parler aujourd'hui des phénomènes religieux comme de phénomènes locaux, c'est-à-dire liés à un espace, à une localité. C'est ce dont l'islamisme contemporain donne l'illustration parfaite. Les acteurs islamistes se caractérisent plus souvent par leur mobilité que par leur appartenance géographique, nationale ou confessionnelle. On a fréquemment décrit cette mobilité en termes négatifs, comme dépossession et aliénation d'acteurs déclassés, soumis tant à l'exode rural qu'à la déterritorialisation. Mais c'est oublier que modernité et mobilité entretiennent un rapport particulier et positif. Car tout processus d'arrachement à un lieu, à une tradition, à une communauté spécifiques a pour conséquence un renforcement de la dimension personnelle des convictions et de l'action. De fait, l'islam est devenu une référence pour des individus qui prennent des distances avec leurs origines et traversent les frontières géographiques et culturelles en quête de nouvelles possibilités d'éducation et de vie. L'islam n'est plus alors

transmis d'une génération à l'autre, il n'apparaît plus comme une norme imposée par la communauté d'appartenance, mais se trouve au contraire « réinventé ». Le lien qu'il constitue ne procède plus exclusivement d'une appartenance locale, confessionnelle et nationale, mais devient « imaginaire » pour les personnes qui, socialement déracinées, cherchent à reconstruire des liens horizontaux. L'appellation « islamiste » fait référence à ce phénomène. Le déracinement, ou la mobilité sociale, devient une condition préalable à ce glissement de l'islam à l'islamisme; à la transformation de la religion en un imaginaire social. Charles Taylor voit dans un tel déracinement (*disembedded religiosity*) une condition nécessaire au développement de l'imaginaire social moderne par lequel les gens se pensent à travers des liens horizontaux[3].

Simultanéité et extramodernité

Le récit de la modernité instaure une relation hiérarchique de distance dans le temps et l'espace entre le centre, c'est-à-dire les pays européens, et les pays périphériques. La conception linéaire et évolutionniste du temps qui sous-tend la théorie de la modernité établit une cartographie du monde qui trace une opposition binaire entre peuples modernes et traditionnels, civilisés et barbares, développés et sous-développés. Non seulement le récit de la modernité décrit les traits de ceux qui sont développés, mais encore il établit un rapport hiérarchique; il se fonde sur une notion de progrès qui interprète le changement en termes de direction et le considère comme une étape supérieure vers laquelle il faut tendre. L'idéal du progrès nourrit la portée universaliste de la modernité en invitant les autres pays à la suivre comme modèle d'engagement et de changement[4]. L'expérience de la modernité n'est pas pensée de façon neutre ou objective : chaque pays, chaque aire culturelle sont évalués en fonction de leur proximité ou de leur distance vis-à-vis de la notion moderne de progrès.

Toutes les études sur les pays non européens se fondent sur deux présupposés théoriques : le retard historique et le déficit de modernité, qui occultent les configurations propres de la modernité dans ces espaces.

La notion du temps intrinsèque à la théorie de la modernité n'est pas indépendante des constructions identitaires et des relations hié-

rarchiques entre le centre et les autres pays. Elle revient à dénigrer implicitement le temps présent, la contemporanéité, la simultanéité dont les non-Européens font l'expérience. L'usage du temps dans la constitution du rapport de soi à l'autre n'est pas neutre, mais sert au contraire à interpréter les différences en termes de situation dans le temps et de plus ou moins grand avancement dans le progrès, ce que Johannes Fabian a appelé le « déni de la contemporanéité[5] ».

Mais ce rapport problématique que la modernité entretient avec le temps est également un trait caractéristique des pratiques collectives dans les pays non européens. Le motif du progrès que les élites kémalistes défendent pour « atteindre le niveau de la civilisation contemporaine » traduit bien ce rapport problématique avec le temps local et présent. La notion de « contemporanéisation » (*çağdaşlaşmak* en turc) désigne effectivement un mouvement vers le futur et exprime la volonté de « devenir » contemporain, ce qui est un synonyme d'européen, plutôt que celle d'être dans le temps présent. Par ailleurs, l'argument que l'État utilise dans les années 1990 pour interdire le foulard dans les universités, à savoir que « le vêtement islamique n'est pas conforme aux codes vestimentaires contemporains » procède de cette même identification de « contemporain » avec moderne occidental.

Introduire la notion de temps présent, de simultanéité, permet de mieux décentrer la modernité occidentale et de mettre en évidence la fécondité théorique des pratiques extra-occidentales sans les réduire à un quelconque « retard historique », phénomène de « transition » ou déficit de modernité. Pour constituer les aires culturelles comme un objet d'étude de la modernité, il faut les faire dialoguer avec l'air du temps, au lieu d'y voir une version partielle, incomplète, de celle-là.

Pour autant, la simultanéité ne signifie nullement une similarité des expériences ; il s'agit au contraire de rendre intelligibles les asymétries des désirs et des trajectoires entre l'Europe et les autres. L'effet de miroir de la modernité européenne fait partie intégrante des histoires non européennes. Il faut voir comment elle est reconstruite à travers le temps dans des contextes différents, comment certains de ces traits sont privilégiés, accentués, et d'autres négligés. Plutôt que penser en termes de déficit de modernité, il faudrait parler de la configuration de la modernité extra-européenne en terme d'« extra », analysé à la fois comme « extérieur » à l'Europe, mais

également comme un « plus », c'est-à-dire comme s'additionnant à la modernité et non en retranchant; j'analyse cet « extra » à la fois comme référence à un trait de la modernité européenne et comme surinvestissement de ce trait qui devient une pratique inventée, propre. L'avènement de la modernité a signifié, en Europe, la valorisation du temps présent et la rupture avec le passé[6]. L'idée de la rupture avec le passé, *tabula rasa* ou « vie nouvelle », se retrouve en Turquie, mais également en Chine. On peut l'étudier en termes asymétriques, mais également comme un « extra » ; plus que la valorisation du présent, c'est la dévalorisation radicale du passé qui semble avoir structuré le processus de la modernisation en Chine et en Turquie selon le modèle européen des débuts de la modernité[7].

Prenons par exemple la laïcité turque. S'agissant d'un pays musulman, on a tendance à penser en termes de déficit de laïcité; cependant, l'analyse en termes d'excès de laïcité est mieux à même de nous faire comprendre l'histoire moderne de la Turquie. Issue d'une longue tradition positiviste, la laïcité turque est le principe fondateur du nationalisme turc; cette laïcité autoritaire, garantie par les militaires, est également didactique (selon la formule d'Ernest Gellner[8]), dans la mesure où elle enseigne et impose un mode de vie et des usages comportementaux modernes. Grâce à une éducation laïque, la République crée ses propres élites. On peut analyser dans la même optique d'un projet laïque la place accordée à la question de la femme et de ses droits civiques, avec l'abolition de la *charia* et l'adoption du Code civil suisse. Les femmes jouent un rôle capital dans la transmission de la laïcité comme mode de vie, la visibilité publique de la femme étant définie par opposition aux codes culturels de la religion islamique, notamment contre le voile et la ségrégation des sexes.

La laïcité ne concerne pas seulement le niveau institutionnel et juridique; elle modèle également ce niveau « en dessous » que Danièle Hervieu-Léger a appelé le niveau du « socle civilisateur[9] ». En effet, on ne peut comprendre le rôle qu'ont joué les femmes sans prendre en compte ce registre culturel qui relève de la question civilisationnelle. La notion de civilisation renvoie à la définition qu'en donne Norbert Elias, comme conscience de l'Occident de sa propre supériorité en tant que modèle de vie supérieur[10]. Pour le dire autrement, si c'est par référence à la société civile européenne que la laïcité travaille le social et l'imaginaire social en Turquie, elle

revêt en même temps des formes singulières, « extra », cette dénomination signifiant aussi qu'elle est hors du commun, « extra-ordinaire », susceptible de créer des surprises, et qu'elle mérite à ce titre un effort de connaissance théorique.

Pour en revenir au débat sur les aires culturelles, on peut considérer la laïcité comme une question d'imaginaire social, qui circule, prend des formes institutionnelles et engendre des pratiques culturelles différentes selon les espaces et le contexte historique. Dans cette perspective, il n'est pas possible de faire de l'Europe une aire culturelle comme les autres, car elle s'impose comme une référence incontournable pour toutes les autres expériences. La laïcité française, vue comme une exception, constitue ainsi pour la modernisation turque un modèle et une référence idéologique. L'analyse en termes d'imaginaire social, qui n'a pas pour objectif de mesurer l'écart de la Turquie par rapport au « modèle » idéal européen, permet de comprendre en matière de laïcité sa cohérence propre et sa singularité en relation avec l'aire culturelle musulmane. En effet, les aires culturelles nous aident à comprendre la singularité de l'expérience dans la mesure où elles font émerger l'empreinte historique et linguistique qui travaille le présent.

Du reste, la laïcité circule dans les deux sens : le projet d'organisation du culte musulman en France proposé par Nicolas Sarkozy rappelle les pratiques de la laïcité turque, qui visent plus à établir un contrôle étatique de la religion qu'à en favoriser l'autonomie.

En somme, il faut reconsidérer les traits de la modernité (mobilité, question de la femme, laïcité, etc.) dans ses modalités particulières extra-européennes, ce qui nécessite un regard croisé non seulement entre les modernités européennes et les espaces extra-européens, mais aussi et surtout entre différentes aires culturelles non européennes, faire dialoguer par exemple les études islamiques et les *Subaltern Studies*[11]. Il ne s'agit pas simplement de promouvoir une lecture de la modernité visant à décentrer l'Europe pour faire éclater les oppositions binaires, et ouvrir le champ de la réflexion à des « modernités multiples »[12], mais encore pour faire apparaître ce qui est propre à chaque aire culturelle et ce qui se croise, de façon horizontale, des unes aux autres. En déplaçant le centre de gravité, en initiant une lecture de la modernité ancrée dans la multiplicité des aires culturelles, on donnera par ailleurs un nouveau souffle aux sciences sociales.

6

Laïcité, espace public et visibilité islamique

La Turquie présente un terrain privilégié pour l'analyse des rapports de forces entre les acteurs laïques et islamistes. De fait, depuis le XIX[e] siècle, en vertu de son passé de nation non colonisée, il existe dans ce pays une tradition forte et continue des élites dirigeantes qui ont visé à conduire une réforme de la société se fixant pour objectifs sa laïcisation et sa modernisation sur le modèle occidental. On peut dire aujourd'hui que ce projet a réussi à s'implanter dans la société civile ainsi que dans l'imaginaire social de nombreux habitants, même s'il a été menacé, à maintes reprises, par l'islam politique. Quant à l'islamisme turc, bien que ce soit sur un mode conflictuel et par intermittence, notamment depuis la création du Parti national de l'ordre (*Milli Nizam Partisi*), en 1970, il jouit d'une certaine puissance, voire même d'une légitimité politique[1].

La Turquie est un terrain d'autant plus riche pour analyser le sens de ce débat entre laïcité et islam que leur rapport s'établit dans un espace qui offre des possibilités de débat public, d'alternance du pouvoir par voie électorale et d'ouverture globale par l'économie de marché. Cinq grandes hypothèses parcourent les développements qui suivent :

1) La laïcité comme idéologie de la fondation de l'État républicain turc sous-tend la formation et le pouvoir des élites kémalistes.

2) Dans les contextes musulmans, elle équivaut au contrôle étatique de l'espace public (d'où la reprise du mot français « laïcité » plutôt que de l'anglais « sécularisation ») et à l'exclusion de l'islam de celui-ci. Les principes laïques s'appuient sur des interdits autoritaires.

3) La laïcité ne constitue pas exclusivement l'idéologie officielle et l'œuvre des élites politiques et militaires en place : elle est aussi

une valeur partagée par une part importante de la société civile. Pour reprendre le titre du livre de Cornelius Castoriadis[2], elle fait partie de l'« imaginaire social ». Donc le clivage ne divise pas verticalement l'État et la société, mais traverse toutes les classes sociales et concerne diverses institutions et milieux.

4) Les espaces publics deviennent les sites où ce débat entre laïcité uniformisante et islamisme de la différence trouve à s'afficher.

5) Les nouveaux acteurs islamistes, indépendamment de leur volonté et des intentions qu'ils affichent, n'échappent pas eux-mêmes au processus de sécularisation.

La laïcité et la production des élites républicaines

La laïcité et le positivisme ont constitué en Turquie les deux piliers du projet de modernisation, entamé depuis le XIX^e^ siècle, aboutissant à sa fondation institutionnelle et idéologique en 1923. L'une et l'autre, qui sont plutôt en Occident des produits de la politique et de la science, acquièrent un sens spécifique et ont une fonction particulière dans l'adoption du projet moderniste dans un pays musulman et non occidental. Le positivisme sous-tend une conception de la modernité universelle dans la mesure où il définit un mode de pensée rationnelle et scientifique et une étape du progrès auxquels toute société peut et doit parvenir un jour. Du coup, l'idéologie positiviste dissocie la modernité occidentale de son ancrage culturel et religieux, et légitime par là les efforts de modernisation (voire d'occidentalisation) des élites des pays non occidentaux. Depuis les « jeunes-turcs », la vision séculière de l'histoire forgée par le positivisme d'Auguste Comte a fourni un cadre de référence pour les élites progressistes turques. De plus, la conception saint-simonienne de la société, l'idéologie de l'ingénierie sociale, corollaire du positivisme, a défini le mode d'action des élites dans leur volonté de l'implémentation d'une société rationnelle. Le leitmotiv positiviste « progrès et ordre » explique la priorité donnée à l'« ordre national », sans lequel, selon les modernistes turcs, aucune réforme laïque ne peut être réalisée dans un pays musulman[3]. Le jacobinisme français, modèle centraliste du changement, plutôt que le libéralisme anglo-saxon, tient alors lieu de modèle pour les modernistes turcs. Par conséquent, la sécularisation apparaît comme un projet politique plutôt qu'issu d'un déve-

loppement sociétal – d'où l'utilisation courante du mot français de « laïcité » : *laiklik*.

Néanmoins, la laïcité suit en Turquie un tout autre chemin de celui de son modèle français[4]. Elle s'est caractérisée en France par la séparation progressive des affaires de l'État et de l'Église, la neutralité de l'État envers les autres religions, et la sécularisation de la sphère publique. En Turquie, en revanche, les affaires religieuses ne sont pas autonomes, mais réglementées par l'État. Deuxièmement, on ne peut parler de neutralité de l'État vis-à-vis des autres groupes religieux et confessionnels car l'islam sunnite représente, quoique de façon tacite, la « religion officielle » (d'où les critiques des *alevis*).

Ce n'est que sur le point de la sécularisation de la sphère publique qu'une certaine similitude se manifeste. Le débat sur le foulard islamique (*türban meselesi*) qui a lieu en Turquie et en France en témoigne. Il montre le parallélisme entre les deux conceptions et révèle surtout la place centrale qu'occupent les questions de l'éducation et des femmes dans le débat sur la laïcité. En France, l'affaire du foulard a été liée aux questions d'immigration et de multiculturalisme, et le phénomène a tout d'abord concerné les lycées[5]. La revendication des étudiantes musulmanes de pouvoir porter le foulard islamique à l'intérieur des universités et des lycées publics a provoqué de vives réactions chez les « laïcs » des deux pays, qui y ont vu un assaut contre l'éducation publique, les droits des femmes et les principes républicains.

La sécularisation de l'espace public et la suppression des pratiques et des symboles religieux (comme la croix des écoles ou des tribunaux) sont des aspects importants de la laïcité française qui se sont mis en place progressivement et suivant un processus de démocratisation au cours de la Troisième République[6]. En Turquie (comme dans d'autres pays musulmans), la laïcité est considérée comme la condition *sine qua non* de la modernité plutôt que de la démocratie[7]. Dans l'espace public, en tant que site où la modernité doit s'afficher, on procède donc à l'expulsion de toute pratique et de tout signe religieux, on interdit les sectes religieuses, on réglemente la tenue vestimentaire des fonctionnaires, on impose la musique diffusée par les stations de radio et les chaînes de télévision. La laïcité comme idéologie moderniste a partie liée avec les pratiques autoritaires de l'État pour contrôler l'espace public. Ces pratiques, rigides au début de la République, surtout pendant la

période du parti unique de1923 à 1946, et qui se sont assouplies à partir de la démocratisation, entamée en 1950, retrouvent encore aujourd'hui un terrain propice face à l'islamisme politique. La laïcité turque est, selon l'expression d'Ernest Gellner, une « laïcité didactique » (*didactic secularism*)[8]. Elle est moraliste et pédagogique, voulant enseigner, et imposer, un mode de vie laïque, donc moderne.

Le modèle de laïcité turc a entraîné des changements institutionnels radicaux en matière étatique et juridique. On peut mentionner en particulier l'abolition du Califat en 1924; la suppression du ministère des Fondations Pieuses; l'abolition des tribunaux et des titres religieux; l'adoption du Code civil suisse en 1926; la proclamation de la République comme « État laïque » dans la Constitution de 1937. Mais, parallèlement à ces changements au niveau de l'État, de l'administration et du droit, la laïcité jouait également un rôle important dans la formation des élites républicaines.

Tout d'abord, l'éducation nationale et rationnelle s'est montrée décisive dans cette formation. Le monopole de l'État sur l'enseignement (toutes les institutions éducatives ayant été placées sous l'autorité du ministère de l'Éducation en 1926) a annulé la reconnaissance officielle de l'enseignement religieux et établi la suprématie de l'éducation séculière et moderne à l'échelle nationale. L'avènement de l'État-nation s'est donc accompagné de la centralisation de l'éducation et de la formation de nouvelles élites nationales. De plus, le remplacement de l'alphabet arabe par l'alphabet latin (1928) et l'apurement de la langue turque des influences persanes et arabes pour un retour aux origines de la « langue turque pure » (*öztürkçe*), sous la garantie et le contrôle d'un Institut de la langue turque (*Türk Dil Kurumu*) créé en 1932, instaurent une rupture radicale avec le passé et les anciennes élites ottomanes. Les réformes linguistiques et scripturales inaugurent un glissement symbolique et littéral (*verbatim*) en direction de la civilisation occidentale. L'adoption de l'alphabet latin contribue à la consolidation du choix de la sécularisation. Ainsi, les Turcs sont coupés de la langue du Coran et leur lien au monde arabe et musulman en général se défait. Dans leurs efforts pour « démythifier » la religion, les élites républicaines ont encouragé la traduction du Coran et des prières publiques en turc[9]. Aujourd'hui, la prière en turc est redevenue un sujet de bataille dans le débat public.

Les élites républicaines sont donc les purs produits d'une nouvelle manière d'écrire, de lire, de parler. L'usage de l'alphabet latin, la pratique du turc originel, sans accent local, la maîtrise des langues étrangères (l'anglais l'emportant progressivement sur le français), la référence à la science et à la littérature occidentales, tous ces traits distinguent les élites républicaines laïques. Coupées de leur passé ottoman, elles n'en éprouvent apparemment aucun regret, peut-être parce qu'elles en jugent l'héritage culturel trop pesant et y voient un obstacle à leur désir de se tourner vers le futur, c'est-à-dire l'Occident. Et leur « raison d'être » étant liée à l'État-nation, ces nouvelles élites sont les agents fidèles de la reproduction et de la transmission des valeurs kémalistes de progrès.

La sécularisation des pratiques quotidiennes et de l'espace public compte autant que l'éducation dans la fabrication des élites républicaines. L'adoption du système métrique et du calendrier grégorien, la célébration du nouvel an et, surtout, l'instauration du dimanche comme jour férié, ainsi que les mariages civils, sont quelques exemples frappants du modernisme séculier mis en œuvre au niveau de l'organisation quotidienne du temps et des pratiques sociales. Enfin, la place de la femme dans la vie de tous les jours en est le trait le plus signifiant pour une société musulmane. Les femmes apparaissent comme des symboles et des agents centraux dans la transmission des valeurs laïques incarnées par les modes de vie.

Espace public, espace de femme

La pénétration de la laïcité dans les pratiques quotidiennes se traduit par la visibilité de la femme, sur le plan corporel et sociétal. C'est pour cela que, dans la plupart des pays musulmans, l'abandon du voile islamique par les femmes représente un bond en avant en direction du progrès et de la modernité. En d'autres termes, dans un contexte musulman, la laïcité définit un mode de vie moderne, appelant les femmes à s'émanciper de la religion, concrétisée dans les pratiques du voile et de la ségrégation des sexes. La participation des femmes à la vie publique comme citoyennes et fonctionnaires d'État, leur visibilité dans les espaces urbains, leur socialisation avec les hommes, tout indique un mode de vie séculier et un changement important dans le mode d'organisation de la vie civile et le comportement des sexes par rapport au cadre de la religion islamique[10].

Peut-être la différence la plus tenace entre le monde occidental et le monde musulman réside-t-elle dans la définition de la sphère du privé et l'identité des femmes. Le privé, sans synonyme dans la culture musulmane, renvoie à la sphère close, à l'intérieur, à l'intimité, mais aussi à un espace sexué, défini par l'interdit des femmes, mieux exprimé par le mot *mahrem*. Le voile islamique rappelle l'interdit du regard (de tout homme extérieur à la famille) sur la femme, mais marque également la frontière entre intérieur et extérieur, et symbolise la ségrégation des sexes.

Or le réformisme kémaliste, pour parler métaphoriquement, a justement projeté la destruction de ce *mahrem* et l'entrée de la femme dans la vie publique. On peut même dire que ce qui définira l'enjeu démocratique de l'espace public sera la visibilité des femmes. Si, dans chaque révolution, on trouve l'« homme nouveau », pour le kémalisme, il s'agit davantage de la « femme moderne ». Car la pierre de touche de la laïcité est le statut de la femme. Au regard de cet intérêt porté aux droits des femmes, on peut parler plus aisément de la nature féministe du kémalisme que de sa nature démocratique. La modernisation kémaliste trouve son sens plus dans la construction de la citoyenneté féminine que dans les droits des citoyens. Il est à noter qu'une telle trajectoire diffère considérablement de celle de l'Occident, où l'émergence de l'espace public s'est réalisée sur l'exclusion des femmes des droits de citoyenneté[11].

Dans ce pays non occidental mais volontairement engagé dans la modernité qu'est la Turquie, l'espace public devient un lieu on ne peut plus ambivalent, car chargé par la dimension symbolique et politique de la modernité. L'enjeu politique du débat entre islamistes et laïcs repose dès lors sur la définition et le partage des lieux de la modernité. Les campus universitaires, les travées du Parlement, les salles de concerts, les plages, les chaînes de télévision, tout revêt une dimension à la fois symbolique et réelle, et les islamistes y défient l'occupation laïque de ces espaces. La définition et le contrôle de l'espace public deviennent l'un des principaux enjeux entre les acteurs islamistes et laïques. En effet, l'islamisme politique défie les frontières laïques de l'espace public, en brise l'homogénéité et vise à une islamisation des modes de vie et des comportements publics. La récente irruption du foulard au cœur du Parlement turc en est l'illustration.

De fait, le débat sur le foulard islamique, qui concernait en Turquie surtout les établissements de l'enseignement supérieur, et donc les campus universitaires, a pris un tournant après les élections générales de 1999, lorsque, pour la première fois dans l'histoire de la démocratie turque, une femme, Merve Kavakçı, élue députée du parti pro-islamique à 31 ans, est entrée voilée, ne serait-ce que pour quelques heures, à l'Assemblée nationale, le jour même de sa session d'ouverture, le 2 mai. Sa trajectoire correspond à la même dynamique sociale que celle des filles musulmanes et modernes que j'ai étudiée[12]. Mais, en même temps, elle est presque trop représentative d'une vision américaine et globale de la modernité. Ayant vécu longtemps aux États-Unis, diplômée de l'université du Texas, ingénieur en informatique, divorcée d'un mari jordano-américain et mère de deux enfants, Merve Kavakçı était, depuis son retour au pays (environ quatre ans plus tôt), membre du parti pro-islamique en Turquie. Le fait d'avoir vécu aux États-Unis, la maîtrise de l'anglais et des nouvelles technologies deviennent des symboles de la modernité, preuve que les « musulmans » tirent eux aussi parti de la modernité, si nécessaire, et qu'eux aussi ont des élites semblables aux élites laïques occidentalisées. Un tel constat fait irruption, et scandale, dans l'espace soigneusement limité et réglementé par l'idéal républicain et laïque. C'est avec ce cadre que le discours et la posture de cette députée entrent en rupture. Mais si, d'un côté, le foulard rappelle des conceptions prémodernes de la femme, de l'individu et de l'espace, cette polysémie des signes crée la confusion aussi bien chez les musulmans que chez les laïcs.

Elle introduit une rupture de cadre, défie les règles laïques non inscrites du Parlement et déstabilise les rapports de domination avec les femmes laïques. Merve Kavakçı ne semble pas moins moderne que les femmes turques dont l'attitude se règle sur la sphère publique laïque et nationale. Les féministes, décontenancées par son attitude, choisissent, pour se défendre, la primauté de la laïcité sur l'identité de la femme. Son foulard, symbole de sa différence inscrit sur son corps, fait problème. Les féministes laïques, entre autres, sont devenues des femmes « modernes » en ôtant leur foulard. Elles se vivent comme modernes tout d'abord dans leur corps, leur tenue vestimentaire, leur mode de vie, avant de prendre en considération la catégorie abstraite de la citoyenneté. Elles sont le produit d'une rupture historique, émotionnelle et corporelle du

lien avec l'identité musulmane qui les a conduites à devenir modernes. Elles ne peuvent plus faire « marche arrière ». Elles défendront les acquis laïques de la République, leurs droits de femmes modernes, si nécessaire physiquement.

Il est certes vrai que le foulard est un symbole politique, mais la gêne tient justement à ce qu'il n'est plus porté par les grands-mères, mais par de jeunes femmes actives et compétitives, qui revendiquent leur présence dans l'espace de la modernité. Merve Kavakçı, comme les autres, dérange parce qu'elle est musulmane et moderne, sans vouloir choisir entre l'une ou l'autre de ses identités. On peut tout aussi bien dire qu'elle n'est ni musulmane ni moderne. Sa façon de faire réapparaître la religiosité dans les espaces de la modernité laïque exprime une résistance à l'assimilation, une critique de la modernité, alors que sa trajectoire personnelle, en dépit de ses intentions, n'échappe pas au processus de sécularisation. De par sa profession, ingénieur en informatique, sa maîtrise de l'anglais, son indépendance, elle incarne les valeurs rationnelles, techniques, individualistes, cosmopolites de la modernité. Dans la mesure où le mode de pensée rationnelle et individuelle émerge comme un espace autonome grâce à l'éducation et à la profession, et où il y a séparation entre le sacré et le profane, on peut bel et bien parler d'un processus de sécularisation entamé. De façon paradoxale, les élites islamistes n'échappent pas aux idéaux républicains, elles en sont presque le double inversé.

Reste à savoir si, une fois brisée l'homogénéité de l'espace public, les règles démocratiques du consensus pourraient être établies ou non ? Comment la laïcité pourrait se libérer de l'idéologie républicaine et cesser d'être l'apanage d'une partie de la société pour devenir une valeur partagée de la démocratie, non seulement au niveau des pratiques, mais également au niveau de la conscience collective. Comment l'on peut appréhender la question du multiculturalisme et de la différence dans un contexte de modernité musulmane. De fait, si l'espace public s'affranchit du contrôle de l'État, il peut devenir un lieu de reconnaissance démocratique des différences culturelles et religieuses tout autant que celui de la fragmentation et du morcellement. Comment éviter l'effritement d'un côté, l'autoritarisme de l'autre ? Les rapports de forces entre les islamistes et les laïcs posent des questions communes aux diverses sociétés modernes.

7

Questions de femmes, questions de civilisations ?

À la fin des années 1970, jeune doctorante dans l'équipe d'Alain Touraine, je travaillais sur les mouvements féministes en France. Dans le cadre de cette recherche, je devais réaliser des interviews avec quelques-unes de leurs membres qui, à mon grand étonnement, me proposèrent de les rejoindre au hammam de la mosquée de Paris, dans le Ve arrondissement. Non sans une certaine gêne, je me demandai si c'était ma qualité de « femme orientale » qui les avait conduites à faire le choix d'un lieu si peu formel. Ce n'est que par la suite que je compris que le hammam était devenu un de ceux que cette génération de féministes s'était approprié, que leur imaginaire valorisait comme un espace de vie exclusivement féminin. Il ne faut pas oublier que, dans la construction identitaire des femmes, se retrouver entre soi, hors du regard des hommes, c'était développer une « sororité » qui, à cette époque, représentait une étape cruciale dans l'émancipation des femmes.

Pour ma part, mon éducation ne m'avait pas particulièrement initiée aux rites du « bain turc », raison de plus pour me trouver intimidée par la proposition des féministes françaises. Pour la génération et le milieu social d'une femme comme ma mère, le hammam n'occupait déjà plus une place centrale dans la sociabilité, marginalisé par le désir d'adopter un mode de vie moderne, synonyme alors de mode de vie occidental. Le regard que j'imaginais posé sur moi me perturbait : être une femme turque et me trouver si peu familière d'un lieu spontanément associé à la femme orientale ! Mais, justement, la vie à l'orientale avait perdu beaucoup de ses attraits pour les femmes turques au fur et à mesure que la vie à l'occidentale était devenue un modèle supérieur, répondant à la modernité. Ainsi la salle de bains, synonyme de prestige social, avait profondé-

ment changé les habitudes sociales, la notion d'hygiène se substituant au soin collectif du corps : la douche matinale, symbole de l'individualisme performant, avait peu à peu installé une nouvelle temporalité de la propreté au quotidien.

L'occidentalisation avait, en effet, pénétré la vie de tous les jours, transformant les habitudes, le rapport au corps ou le souci de soi, déplaçant les frontières entre l'individuel et le collectif, réaménageant les espaces de sociabilité et de vie privée avec les nouveaux objets venus du cadre de vie à l'européenne. L'apparition de la baignoire individuelle dans les appartements reste, de nos jours encore, le signe par excellence de l'entrée dans la modernité de toutes les villes « orientales », aussi bien Téhéran qu'Istanbul, bien que cet équipement soit très souvent détourné de son usage initial et utilisé comme réservoir en cas de pénurie d'eau. Dans le même temps, le hammam, entré dans les coutumes occidentales, continue à se frayer un chemin dans les villes à l'ouest et on le retrouve aujourd'hui sous la forme nouvelle des « cabines de vapeur » dans les clubs de gym ou les instituts de beauté.

Civilisation et pratiques de civilité

Pour quelle raison des pratiques, des idées, des manières de vivre, d'agir, de se vêtir appartenant à une culture donnée sont-elles valorisées, voire adoptées, par d'autres cultures, ou au contraire dépréciées et rejetées ? Les échanges entre cultures, le déplacement et la circulation des objets, des idées, des hommes et des femmes dans des contextes différents requièrent une lecture comparative, capable de faire apparaître les sens, les détournements et les malentendus qui sous-tendent ces histoires connectées. Car, même s'il y a échange, un mouvement dans les deux sens et non en sens unique, c'est toujours le récit de la modernité qui fait autorité et qui hiérarchise les pratiques et les valeurs.

Ce n'est pas un échange « libre » qui commande l'action de la modernité, mais une aspiration universelle à se distinguer comme civilisé. Le récit de la modernité se fonde sur le postulat d'une histoire universelle, sur la promesse d'un progrès partagé par l'ensemble de l'humanité, et nourrit donc l'ambition d'interpréter la totalité de l'expérience humaine[1]. On ne peut comprendre l'impact de la modernité sur les autres cultures sans souligner sa

vocation universelle. Mais cet universalisme est aussi porté par un trait de civilisation, par une prétention à un mode de vie supérieur qui place l'homme occidental (comme la femme) au rang de personne plus « civilisée » que les autres, c'est-à-dire les « barbares »[2]. Cette notion, qui fonctionne en couple, hiérarchise les différences entre les valeurs et les pratiques, tout en les liant les unes aux autres. Toute pratique, quelle que soit son origine culturelle et géographique, est dorénavant prise dans les filets interprétatifs de ce couple. Par conséquent, on ne peut parler de civilisations distinctes; toutes sont concernées, transformées, hiérarchisées par l'horizon de la modernité. Ce fut dans le passé par les processus de colonisation et d'occidentalisation, et c'est à présent par les phénomènes d'immigration et de globalisation que les codes de la modernité ont traversé et traversent les frontières nationales, culturelles et géographiques, et participent à la construction subjective du sens social.

Le contraste entre ces notions, nécessairement imbriquées, du civilisé et du « barbare » reprend, sous une forme dérivée, l'opposition entre Occident et islam (entre autres), au cœur de laquelle se pose la question de la femme. Car la subjectivité la plus significative, la plus visible, mais aussi la plus parlante du point de vue de l'altérité, est celle qui touche au domaine de la femme. Les sociétés modernes se définissent et se transforment par le biais du principe d'égalité, ce qui n'est pas sans répercussion sur les usages du corps, l'organisation des espaces intérieur et extérieur et l'agencement entre les sphères du privé et du public. Pour les sociétés musulmanes, l'égalité des droits entre hommes et femmes et la visibilité publique de la femme impliquent un processus de sécularisation, la sortie de la loi religieuse, mais aussi un usage différent du corps (par exemple, le dévoilement) et de l'espace (la fin de la séparation des sexes). Les questions identitaires sont relayées par leur transcription dans les lois, mais aussi par leur traduction dans les usages du corps et de l'espace. Une part essentielle de la question de la différence civilisationnelle se joue autour de la femme car celle-ci cristallise la différence identitaire dans ces formes concrètes que sont les usages corporels ou les segmentations spatiales. La femme est non seulement un marqueur de la différence interculturelle, mais également le maillon qui articule la différence civilisationnelle avec sa traduction à l'échelle réduite des formes concrètes de civilité[3].

L'approche de Norbert Elias livre une piste d'analyse qui nous permet de lier la notion de civilisation à l'étude des pratiques de la civilité[4]. Elias porte en effet le regard sur la transformation des mœurs, l'histoire des normes sociales (honte, gêne, pudeur...) et l'interaction constante entre les contraintes sociales et la structure émotionnelle, la « sociogenèse » et la « psychogenèse », selon ses termes. On peut ainsi considérer le processus de civilisation comme un système de normes sociales et de codification des comportements peu à peu « incorporé » par les individus et ressenti comme naturel. Le processus de civilisation participe de la production, de la formation de la personne civilisée. L'attitude moderne est ainsi définie par une série de « bonnes conduites » qui sont l'« expression de la conscience occidentale » et de la fierté nationale[5]. Cependant, comme le fait remarquer Elias, la notion de civilisation ne revêt pas la même signification pour toutes les nations occidentales. Les élites nationales allemandes ont privilégié la notion de « culture », défendu la « vertu authentique », la langue et la littérature allemandes, reprochant à l'aristocratie du pays d'imiter la « courtoisie trompeuse » française. À la différence de l'Allemagne, la France et l'Angleterre partagent la même acception du terme de « civilisation », qui renvoie chez elles aux modes de comportements sociaux. Quand on dit d'une personne qu'elle est « civilisée », on évalue sa qualité sociale, son urbanité, son mode d'habitation, sa maîtrise de la langue, ses habitudes vestimentaires, sa façon de se conduire en société[6].

Deux aspects dans cette approche de Norbert Elias me semblent importants pour nourrir notre réflexion. Premièrement, comme le suggère la comparaison entre la France et l'Allemagne, on peut retenir l'idée d'une tension entre identité culturelle et civilisation. Cette tension n'est pas spécifique à ces deux pays, mais traverse le débat d'idées qui a accompagné le processus d'occidentalisation de pays extra-européens (comme la Turquie ou le Japon), débat qui connaît aujourd'hui un renouveau dans les sociétés contemporaines avec l'avènement des mouvements identitaires et religieux. Deuxièmement, on peut considérer la civilisation comme un corpus de mœurs, un code de civilité, qui désigne et qualifie les manières d'être et de vivre en société. Une telle approche de la notion de civilisation nous aide à passer d'une échelle à l'autre, à lier le niveau macroscopique des espaces civilisationnels au niveau

microscopique des individus et de leur rapport à la civilité. Dans les sciences sociales actuelles, la notion de civilité reste dans l'ombre, pour la simple raison, peut-être, qu'elle évoque les bonnes manières, la politesse, donc la soumission de l'individu à l'étiquette et aux conventions, alors que la nouvelle étape de la modernité émancipatrice valorise au contraire la quête d'authenticité et de sincérité[7]. Les normes sociales peuvent évoluer et changer de signification : la dissimulation cesse d'appartenir au registre de la politesse, la pudeur devient une entrave à la liberté. Et là encore, s'agissant des normes de liberté et d'émancipation, elles continuent à passer par le corps, à être « incorporées », acquises par les « techniques du corps ».

Marcel Mauss attire en effet notre attention sur de telles « techniques », sur la façon dont « les hommes et les femmes, société par société, d'une manière traditionnelle, savent se servir de leur corps[8] ». Il écrit ainsi : « Les habitudes varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les convenances et les modes, les prestiges[9]. » C'est la « notion sociale de l'habitus » qui l'intéresse et c'est par l'observation de ces techniques du corps entre les sexes, les âges, les cultures, qu'il entame l'étude des sociétés et de leurs différences. En rapportant une anecdote personnelle, Mauss observe à propos de la marche comment la mode et le prestige interfèrent dans les usages du corps : « Une sorte de révélation me vint à l'hôpital, écrit-il. J'étais malade à New York. Je me demandais où j'avais déjà vu des demoiselles marchant comme mes infirmières. J'avais le temps d'y réfléchir. Je trouvai enfin que c'était au cinéma. Revenu en France, je remarquai, surtout à Paris, la fréquence de cette démarche ; les jeunes filles étaient françaises et elles marchaient aussi de cette façon. En fait, les modes de marche américaine, grâce au cinéma, commençaient à arriver chez nous[10]. »

Dans cette anecdote qu'il ne développe pas, Marcel Mauss, portant un regard d'anthropologue sur les techniques de la marche, observe comment, par la médiation du cinéma, le corps des jeunes femmes françaises devient le récepteur de la mode américaine. On voit ainsi la force de l'impact culturel qui œuvre par le biais de la mode et du prestige et qui préside aux nouvelles techniques du corps comme à l'apprentissage d'un habitus social.

La querelle entre culture et civilisation

Ce détour nous ramène à notre questionnement initial sur le rôle central que jouent les femmes dans l'interculturel et l'intercivilisationnel. Aussi bien à travers les phénomènes de mode qu'à travers les mouvements identitaires, féministes ou religieux, le corps de la femme est à la fois acteur et récepteur. Le mouvement d'occidentalisation des années 1920 comme le mouvement d'islamisation des années 1980 mettent en avant la femme comme acteur d'identité ou d'altérité. C'est paradoxalement en étudiant les expériences de la modernité dans les aires culturelles musulmanes ou extra-européennes que l'on peut rendre compte de la centralité de la femme comme indicateur civilisationnel.

À cet égard, l'histoire de la Turquie est exemplaire. On a vu plus haut comment, dès 1923, le kémalisme veut transformer le système politique et juridique turc, mais aussi s'imposer comme un projet de civilisation capable de remodeler les mœurs, les modes de vie, les comportements et les habitudes du quotidien. Les femmes sont les pionnières de cette « nouvelle vie ». Cependant, ce n'est pas à cette période réformatrice de la modernisation laïque que je voudrais m'arrêter, mais à celle qui l'a précédée. En effet, tout au long du XIX^e^ siècle, avant l'avènement de la République, des courants d'idées se sont développés autour de la question de savoir quel impact pouvait avoir l'occidentalisation de la société sur les mœurs et le statut de la femme[11]. Ce débat est d'autant plus instructif qu'il semble faire écho aux problèmes contemporains soulevés par le mouvement islamiste, c'est-à-dire les modes d'interaction et les conflits de civilisation qui se cristallisent autour de la question de la femme et du voile islamique.

Dès les premières tentatives de modernisation, entamées en 1789 avec la période dite des *Tanzimat* (réformes), et jusqu'à l'avènement de la République laïque, en 1923, le dilemme Orient-Occident s'est traduit par l'élaboration de deux définitions morales et matérielles de la civilisation, et par l'apparition de deux courants de pensée concernant l'impact de l'Occident sur la modernisation de la société ottomane. Le premier courant rassemble ceux qui soutiennent qu'il est nécessaire de conserver l'héritage culturel et moral du passé, donc de limiter l'influence de la civilisation occidentale à ses aspects matériels, techniques ou administratifs. Le

second considère que la civilisation forme un tout et qu'il faut adapter la tradition au monde moderne. Ceux qui sont convaincus de l'universalisme de la civilisation occidentale critiquent les mariages arrangés, la polygamie, et plaident pour l'amour libre comme pour le droit des femmes à l'éducation. Pour les traditionalistes, en revanche, les relations entre hommes et femmes doivent demeurer conformes aux règles de la loi religieuse (la *charia*) si l'on veut préserver les valeurs spirituelles et la morale. Les différentes interprétations de l'islam en ce qui concerne le statut de la femme font l'objet d'une polémique entre traditionalistes et occidentalistes, dans laquelle s'impliquent aussi des femmes, telle Fatma Aliye, écrivain de l'époque, qui donne sa propre lecture de l'islam et s'en prend à la polygamie.

C'est donc au cours de la période qui prépare l'avènement de la République laïque que se développe la critique des traditions religieuses, notamment à l'égard du statut juridique et de la place de la femme dans la société, qui se trouvent au cœur de la querelle entre les traditionalistes et les occidentalistes. Certains livres témoignent de l'importance accordée à la question de la femme. Un ouvrage de Salahaddin Asım, *Dégénérescence de la femme turque ou sa femellisation* (1950)[12], exprime une critique radicale des traditions religieuses qui, selon l'auteur, placent les femmes non au rang d'êtres humains, mais à celui de « femelles », et qui les tiennent ainsi soumises à l'écart de la « civilisation ». Par « femelle », il entend la femme considérée seulement comme utile à la volupté et à la reproduction, un statut qu'il critique en défendant la nécessité pour les femmes d'accéder au rang de véritables « êtres humains ». Avec une sévérité inhabituelle, il dénonce l'exaltation du rôle d'épouse et de mère de la femme turque musulmane, soulignant qu'elle est à la fois « entièrement l'esclave, la chose sexuelle de l'homme », et la gouvernante des enfants ou « celle qui allaite comme une vache, mais en aucun cas un être humain civilisé, un individu social à part entière ». Il affirme que, par le biais de l'obligation de porter le voile, la domination masculine ne reconnaît pas la « personnalité de la femme » et rejette celle-ci de la société et de la civilisation « au nom et au compte de l'homme ». Salahaddin Asım n'est pas le seul à établir une équation très claire entre l'abandon du voile et l'émancipation des femmes vis-à-vis des traditions religieuses et de la domination masculine. Celal Nuri Ileri, un autre penseur

réformiste, avance dans son livre *Nos femmes* que, si l'on veut « faire progresser les Turcs, il faut commencer par les droits des femmes ».[13] Ou encore Halil Hamit, pour qui l'accession des femmes au rang d'êtres humains rime avec celle de la société au niveau de la civilisation. Dans *Le Féminisme dans l'islam, ou Égalité absolue dans le monde des femmes*, il écrit : « Vous devez tout faire pour que vos enfants aient une idée positive de la femme et devez les éduquer dans ce sens. Votre garçon doit détester les misogynes. Votre fille doit connaître ses droits et trouver en elle la force de se défendre. »[14]

Pour les tenants du courant occidentaliste, la notion de civilisation possède un sens universel, humaniste et égalitariste, valeurs définies prioritairement autour du statut de la femme. Pour les traditionalistes, à l'inverse, le lien possible entre civilisation et liberté de la femme ne peut qu'être négatif. Le grand vizir Said Halim Pacha, inquiet de l'influence néfaste sur la conduite des femmes de la révolution provoquée par la Constitution de 1908, s'oppose à toute libéralisation en matière de droits des femmes. Il écrit ainsi en français : « Aucune civilisation n'a jamais commencé avec la liberté de la femme; tout au contraire, il est prouvé de façon indéniable que toutes les civilisations se sont effondrées au moment même où les femmes ont conquis une liberté totale »[15]. Aux yeux des traditionalistes, seule la morale islamique est en mesure d'endiguer efficacement la vague dangereuse qu'est la civilisation occidentale, « civilisation de débauche », porteuse de permissivité. Ne pas se soumettre à l'obligation du port du voile ne constitue selon eux pas seulement un outrage à la religion, mais aussi une source de troubles sociaux (*fitne*). La polygamie comme la répudiation des femmes sont considérées comme des pratiques conformes à la loi naturelle et aux intérêts de la famille. Pour certains, l'instruction des filles est légitime dans la mesure où la religion leur est enseignée. Dans *Les Dames de la Constitution*, ouvrage écrit par Mehmet Tahir, on peut lire : « À la place du grand sérieux qui autrefois caractérisait nos femmes, il n'y a aujourd'hui que l'amour des dentelles et des rubans, des robes étroites et de la mode. »[16] Un autre écrivain, Derviş Vahdeti, accuse les « jeunes-turcs » de ne pas accomplir leur devoir de « gardiens de la *charia* » et les femmes de se dévoiler au nom de la liberté : « Nos femmes rejettent peu à peu le voile; sous prétexte que le musulman est libre, on ouvre des caba-

rets, des maisons closes »[17]. Les traditionalistes sont unanimes à penser qu'il faut protéger la société de la crise morale que traverse l'Occident. Selon eux, imiter la civilisation occidentale signifie un changement superflu et, plus grave encore, peut saper les bases de la société, fondées sur les traditions religieuses. Ainsi, pour Mehmet Akif, l'imitation de l'Occident ébranle jusqu'aux traditions, aux manières de vivre et d'être soi : « Imitation de la religion, imitation des coutumes, imitation du costume, imitation des salutations, imitation de la langue. Bref, une imitation totale : une nation constituée non d'êtres humains mais de singes, voilà qui n'est pas possible, car ils ne peuvent former un véritable corps social durable »[18].

Cette querelle entre occidentalistes et traditionalistes, reproduite ici très succinctement, illustre bien la centralité de la femme dans l'établissement des choix de société. La notion de civilisation, entendons de civilisation occidentale, prend pour les réformistes de l'époque le sens d'une « nouvelle vie ». Selon Peyami Safa, penseur avisé sur la transition vers la modernité, l'occidentalisme est, « face à l'intolérance religieuse, la nostalgie du progrès, née de l'intuition des besoins civilisés ». Dans un texte intitulé *Le Rêve d'un occidentaliste*[19], le monde civilisé est décrit comme un monde débarrassé du conservatisme religieux, « où les femmes pourraient s'habiller comme elles le désirent, où la police, les fanatiques religieux et les cochers ne pourraient plus se mêler des habits des femmes »... La « nouvelle vie » laïque et moderne est ici définie au niveau des « micropratiques », de la vie de tous les jours où le choix des usages du corps et de la tenue vestimentaire est libre. La femme représente la pionnière de cette nouvelle vie. Par le choix de ses vêtements, mais également par sa visibilité dans de nouveaux espaces, elle incarne la vie à l'occidentale. La « nouvelle vie » suppose aussi l'existence de nouveaux lieux où les hommes et les femmes peuvent se rencontrer. Les traditionalistes, quant à eux, s'inquiètent de la « suppression du harem », comme de la fin de la ségrégation de sexes qui ne peut conduire qu'à un libre contact, sur le modèle occidental, entre hommes et femmes. Ils dénoncent ainsi « la danse, les tavernes, maisons de tolérance, bars, théâtres et autres établissements » qui ouvrent la voie à des relations illicites entre sexes.

La République d'Atatürk, que ce débat d'idées a d'une certaine manière préparée, donne à la « nouvelle vie » la priorité sur tout

autre modèle, mettant ainsi un terme au conflit, datant de la fin du XVIII[e] siècle, entre culture et civilisation. La « nouvelle vie » républicaine signifie la modernisation du tissu social, le changement des mœurs, l'investissement de nouveaux lieux, l'acquisition de nouvelles habitudes culturelles et l'apprentissage de nouvelles esthétiques et techniques du corps.

Mais c'est principalement dans les rapports entre sexes que ce changement des mentalités et des pratiques quotidiennes se fait ressentir. L'idée du couple est idéalisée, par opposition au modèle de la famille élargie et, plus encore, à la ségrégation sociale des sexes : se promener, se fréquenter entre couples, « en famille », selon l'expression en vogue à l'époque, danser en couple (en particulier la valse dans les bals organisés pour fêter le jour anniversaire de la fondation de la République) deviennent les pratiques « exemplaires » d'un mode de vie « civilisé ». Ce qui nous apparaît naturel ou évident dans une culture donnée prend un sens très différent transposé dans d'autres contextes. Marcel Mauss rappelle, par exemple, que « la danse enlacée est un produit de la civilisation moderne d'Europe[20] ». Dans un contexte musulman, la danse à l'occidentale prend une signification supplémentaire dans la mesure où elle marque une rupture avec la pudeur traditionnelle, introduit le contact physique entre hommes et femmes et présuppose l'émancipation féminine, autant de changements qui signent l'adoption de la doctrine moderniste afin de faire partie des « nations civilisées ». D'un côté, cette évolution des mœurs s'inscrit dans un processus de sécularisation, voire signifie une « sortie de la religion », comme l'a décrit Marcel Gauchet[21].

Par ailleurs, la libération de l'individu et l'émancipation des sexes se définissent en référence au modèle culturel de l'Occident, ce qui revient à dire que l'« être civilisé » se confond avec l'Occidental. Or, de nos jours encore, si les modes de vie et de comportement des individus sont minutieusement classés et hiérarchisés selon les binômes « civilisé/archaïque », « progressiste/obscurantiste », c'est incontestablement à propos des relations hommes-femmes que ces distinctions sont le plus prégnantes. Si, dans un premier temps, les seules élites adoptent les normes sociales occidentales, les classes moyennes se les approprient ensuite tout au long de l'histoire républicaine turque par le biais de l'éducation et de l'urbanisation, mais aussi par celui de la littérature, du cinéma et des médias. Séparées de

leurs origines occidentales, ces normes apparaissent bientôt comme « naturelles ».

L'islamisation des mœurs, du corps et de l'espace

On peut suggérer que la modernisation dans un contexte extra-européen, notamment musulman, suit un parcours singulier où le processus de sécularisation est étroitement lié, du moins à ses débuts, à l'occidentalisation des mœurs. Il est difficile d'appréhender sans cette singularité historique le sens éminemment culturel, voire civilisationnel, de la contestation islamique contemporaine. L'apparition du mouvement islamique nous oblige, en effet, à réviser notre lecture de l'histoire de la modernisation. Le mouvement islamique ne vise à guère autre chose qu'une réintroduction de la religion dans l'espace public et la contestation des mœurs occidentales. Le débat sur l'opposition entre culture et civilisation trouve là un nouveau souffle comme les tensions entre identité et modernité, la question de la femme se trouvant une fois encore au cœur de ce questionnement. La question du voile en est un passage obligé. Le voile est l'icône par laquelle l'islamisation des mœurs devient publique. Il rappelle les nouveaux interdits (et les techniques) du corps de la femme et souligne la différence des sexes comme la différence des civilisations. C'est à travers le voile que l'altérité entre le monde occidental et le monde musulman fait à nouveau débat, en termes de différences de civilisation, ce qui fait écho au débat d'idées de la fin du XIX^e^ siècle. Ce débat n'est pas limité aux pays musulmans dans la mesure où le phénomène du revoilement a traversé les frontières pour devenir aussi, comme le débat en France l'a montré, une donnée européenne.

La politisation de l'islam exprime la quête identitaire des musulmans qui font leur chemin à travers ce que leur propose la modernité. Ces musulmans ont quitté la ville où ils sont nés, ont été formés dans les écoles républicaines et se trouvent confrontés aux exigences de la modernité libérale, aussi bien dans de grandes villes comme Istanbul que dans les banlieues françaises. S'ils s'emparent des nouvelles valeurs de l'islam pour se définir, c'est parce qu'ils s'engagent dans une démarche identitaire qui – contrairement à la première génération islamiste, qui ne définissait qu'un corpus idéologique – s'infiltre dans la définition des mœurs, se traduit par des

pratiques personnelles, relève d'une démarche performative, investit l'espace public et acquiert ainsi un caractère de visibilité et de réflexivité. L'identité islamique se définit moins, aujourd'hui, dans une démarche collective et discursive que dans celle, performative et personnelle, qui cherche à l'inscrire dans l'espace public. L'islamisation des mœurs pousse l'habitus au changement et à la contestation. En ce sens, l'islam contemporain procède sur un mode identique à celui du modernisme, car chacun des deux courants veut atteindre l'échelle micro de la construction du sujet et de son habitus social. C'est donc le second qui prime le premier, et non l'inverse, comme le soutiennent beaucoup de politologues. Et c'est en mettant la question de la femme au cœur de notre investigation que l'« on peut penser autrement, au lieu de penser moins », pour reprendre la proposition d'Irène Théry[22], et faire apparaître ce domaine social de l'habitus et des rapports entre sexes dans la fabrication du sujet et de l'histoire.

Prendre de la distance vis-à-vis de la modernité européenne, c'est aussi vouloir montrer comment ce domaine est régulé par une différence entre sexes, mais aussi politique. Les penseurs occidentaux de l'habitus social, des mœurs, du corps, ne font guère attention à l'aspect sexué ou à l'aspect contestataire qui deviennent en revanche des traits saillants dans une démarche interculturelle. Ce n'est, de fait, que dans les contextes extra-européens que l'on peut observer l'impact de la modernité sous son jour « civilisationnel », c'est-à-dire dans la fabrication du sujet civilisé, fabrication à la fois politique (voire colonisatrice, dans certains contextes) et sexuée. De la même façon, l'islam contemporain procède selon une démarche à la fois sexuée et politique. Si, d'un côté, il engage une islamisation de l'habitus social, des mœurs et de la définition du sujet qui se cristallise autour de la question de la femme, sur le plan politique il instaure une nouvelle hiérarchisation des valeurs éthiques et esthétiques. En effet l'islam contemporain suscite un enjeu civilisationnel, un conflit sur l'orientation des valeurs de la modernité. L'islamisation des mœurs traduit une volonté de se séparer de l'expérience de la modernité et des valeurs de l'Occident. Or, c'est cette revendication qui pose le plus de problèmes et suscite un conflit de civilisation pour tout ce qui a trait à la femme. C'est à travers la question de la femme que l'orientation des valeurs de la modernité devient un enjeu de civilisation. Le voile, mais aussi

les mariages religieux, la polygamie, la pénalisation de l'adultère ou la lapidation deviennent des sujets de débat public jusqu'en Europe.

Autrement dit, pour l'islam contemporain, ce n'est pas tant l'entrée dans la modernisation qui est en jeu, mais l'orientation religieuse des valeurs éthiques et esthétiques de la modernité. Il ne s'agit pas là d'une transformation lente des mœurs qui s'inscrirait dans la longue durée, mais au contraire d'une action performative, volontariste et réflexive des acteurs musulmans. L'imaginaire islamique collectif agit à l'échelle des micropratiques, radicalise les valeurs de pudeur islamique, improvise une nouvelle religiosité et discipline personnelle. Car, dans le contexte du pluralisme, mais aussi face aux interdits, il s'agit bien là d'improvisation. En Iran, les femmes résistent à l'obligation de porter le voile en cherchant les moyens d'être « mal voilées », de dévoiler une petite mèche de cheveux, raccourcir la longueur du manteau, se découvrir à dose « homéopathique », comme l'une d'entre elles le dit[23]. Face au contrôle des *pasdaran* de la police des mœurs, le corps des femmes est l'enjeu d'une bataille quotidienne. En Turquie, où l'espace public est au contraire régi par le principe de laïcité et où le port du voile est interdit dans les universités, les étudiantes contournent cet interdit en portant des chapeaux ou des perruques. Ces pratiques subversives s'improvisent aussi en France depuis le vote de la loi sur l'interdiction des signes ostensibles dans les écoles. Depuis l'automne 2004, certaines filles portent un « bandana », substitut du foulard. La visibilité des signes religieux devient un enjeu majeur dans la définition de l'espace public. Ces pratiques performatives ont pour but de faire entrer la différence religieuse dans les différents espaces publics que sont les écoles, les universités, la rue, les jardins publics, ou encore les piscines, les hôpitaux, le Parlement.

Sphère publique et sphère privée

Si la sphère publique est une notion abstraite qui renvoie aux droits des citoyens et à un espace commun, elle est également une notion concrète et plurielle, recouvrant la diversité des espaces institutionnels et sociaux. Le processus de sécularisation comme celui d'islamisation cherchent à définir les fondements d'une vie commune, la sphère publique, par la jurisprudence laïque dans le pre-

mier cas, par la loi religieuse (la *charia*) dans le second. Mais cette sphère publique se définit également dans son rapport avec la sphère privée. Ce sont donc les frontières entre les deux sphères qui deviennent ainsi un enjeu de société. Le mouvement féministe des années 1970 en Europe a, lui aussi, remis en cause les frontières entre espace privé et espace public : le leitmotiv féministe « le personnel est politique » exprime bien la revendication des féministes de nommer les formes d'oppression qui se cachent dans le privé, les transposer à la sphère publique et en faire ainsi un objet politique de libération des femmes. Le mouvement islamiste et celui des féministes sont les deux mouvements majeurs de notre époque, qui cherchent à redéfinir, dans des voies bien différentes, voire opposées, les valeurs et les frontières du privé et du public. Dans les deux cas, la question du genre est centrale dans la mesure où elle est l'articulation du privé et du public. La sécularisation et l'égalité des sexes sont devenus un couple inséparable dans la définition du sujet féministe occidental. Or, c'est bien là l'enjeu central pour le sujet islamique. Un enjeu décisif dans la direction que prendra le mouvement islamique, car seule la reconnaissance de l'égalité des sexes peut transformer le radicalisme islamique. Un enjeu également décisif dans la rencontre entre l'Occident et l'islam, entre l'Europe et les musulmans.

Pour terminer je voudrais revenir sur l'exemple du bain turc. L'islamisation des mœurs introduit de nouvelles normes de conduite, de nouvelles définitions des pratiques de civilité comme des interdits entre hommes et femmes, et entre les femmes elles-mêmes. Les musulmanes qui recherchent une forme plus pure, plus fondamentaliste de l'islam, condamnent la nudité entre femmes en rappelant le principe islamique selon lequel les femmes ne doivent exposer leur corps que devant leur mari et ainsi, attentives à leur chasteté, préfèrent les douches publiques nouvellement installées dans certains hammams[24]. La quête d'une nouvelle pudeur islamique séduit aussi les jeunes musulmanes de France ou d'Allemagne. Très pieuses, elles considèrent que les piscines, bien plus que le traditionnel hammam, offrent le lieu par excellence où il est possible de respecter les règles de la pudeur, la séparation des sexes, mais aussi le mode d'habillement (un maillot de bain et un short cycliste couvrant les jambes jusqu'aux genoux afin de cacher les zones dites *awra* qui ne doivent pas être exhibées aux autres femmes)[25].

Ces exemples montrent comment l'islam contemporain crée une nouvelle tension entre les traditions populaires et des interprétations plus conscientes et plus politiques des principes religieux. Certes, les traditions populaires ont été, tout au long de l'histoire de l'islam, un sujet de discorde pour les théologiens. La fréquentation des bains publics a ainsi été considérée comme « non islamique » et a parfois subi la condamnation des juristes. Si les bains n'ont jamais été prohibés, certains théologiens n'en n'ont pas moins conseillé aux hommes d'interdire à leurs femmes de s'y rendre. Ainsi, au Moyen Âge, le grand juriste Ibn al-Hajjaj a condamné le hammam comme un lieu qui corrompait le principe de modestie : les femmes musulmanes ne respectaient pas la règle islamique de se couvrir du nombril aux genoux et, indécentes, ne se cachaient pas du regard des autres femmes non musulmanes, chrétiennes ou juives, qui fréquentaient également ces bains[26].

L'islam contemporain fait certes écho aux propos de ces penseurs traditionalistes. Mais ce qui fait sa singularité, en particulier dans les contextes où l'islam n'est pas la référence hégémonique du pouvoir, assorti au pluralisme culturel, c'est la réinvention, la réinterprétation de ces traditions par les acteurs et les actrices eux-mêmes. On peut ainsi parler d'une islamisation des mœurs, car il est bien ici question d'interpréter, d'incorporer, mais aussi d'improviser des règles de conduite entre individus sexués, d'aménagement de l'espace et d'apprentissage corporel. Ce ne sont plus les institutions de l'islam qui commandent les pratiques religieuses, mais la recherche d'un sens religieux par les musulmans dans leur construction à la fois personnelle et collective du sujet. À travers ces pratiques incarnées, sexuées, inscrites dans l'apprentissage du corps, l'aménagement de l'espace, une certaine manière de vivre ensemble prend forme. C'est seulement à travers une lecture mettant la femme au centre de l'analyse et engageant un regard croisé entre l'islam et l'Occident, un regard interculturel, que l'on peut contourner l'abstraction désincarnée qu'est la notion de civilisation, qui toujours masque et naturalise les rapports de pouvoir dans le domaine de l'habitus social et de la définition des valeurs de la civilité.

8

Citoyenneté et engagement public

Tout en conservant ce symbole en filigrane, notamment pour évoquer l'« islamisation » de la société et l'« instrumentalisation » des femmes, la plupart des politologues qui ont travaillé sur l'islam ont traité la question du foulard comme un épiphénomène. Or, selon moi, loin d'être secondaire, cette question est centrale pour comprendre l'islamisme contemporain et c'est pourquoi elle dérange tant l'imaginaire collectif des modernes. Il faut déconstruire l'imaginaire collectif : de fait, des rapports de subordination et de domination se sont établis autour du foulard.

Islam et espace public : la question de la femme

Pendant la première décennie de l'avènement des mouvements islamistes, les recherches ont été menées au niveau de l'État-nation du monde musulman et l'on a voulu expliquer la montée de l'islam politique par l'échec du projet de modernisation des élites, tant sur le plan politique qu'économique et idéologique. Les recherches des politologues se sont tout d'abord penchées sur les régimes autoritaires des pays arabes et sur cette masse populaire à travers le monde musulman qui, ne se reconnaissant pas dans le projet de modernisation des élites, se serait appuyée pour se révolter sur ce qui lui était le plus familier, l'islam. L'idée, verticale, était celle d'un face-à-face entre l'État, le régime en place, et une masse populaire fanatique et intégriste qui se révoltait. La question du foulard ne pouvait être dans ce cadre de pensée qu'un épiphénomène dans la mesure où la seule question sérieuse était la logique politique et institutionnelle, comme dans le cas de la révolution iranienne.

Plus tard, les politologues ont fini par se rendre compte que la question n'était pas d'ordre purement politique et économique, limitée à un État-nation, à une région (le Moyen-Orient), au monde musulman, à la civilisation musulmane, puisqu'elle a émergé dans l'espace public européen, en particulier en France. Cette émergence a eu lieu parce que c'est bien autour du foulard, autour de la femme, que le débat se cristallise et se radicalise. Dans le débat public sur l'islam, la femme, comme acteur ou non-acteur, apparaît comme le point aveugle qui fait problème, et ce d'autant que la question de l'islam ne semble plus pouvoir se réduire à des causes économiques et politiques, mais se manifeste dans toute sa dimension culturelle. On peut alors se demander si ce n'est pas au travers de ce point aveugle qu'est la femme que la question du foulard peut être analysée en termes de rapports sociaux de domination, d'hiérarchie, etc., à condition d'adopter une approche théorique qui prenne en compte la configuration de l'espace public, et non les seuls aspects de la nation, de l'État, du système politique, de la préfiguration du « meilleur régime ».

Avançons quelques exemples empiriques afin de croiser un peu les regards et de déplacer le débat, en l'élargissant à des cas qui ne se limitent pas à la France, pour prendre un peu de champ par rapport à la problématique très hexagonale de la colonisation et de l'immigration. Aborder le problème de façon transversale, faire jouer différents contextes, peut en effet nous apporter de nouveaux éléments d'analyse.

Premier constat, l'émergence de l'islam dans l'espace public se cristallise fortement autour de la question de la femme. Par exemple, au Maroc, le projet de loi pour un nouveau Code de la famille proposé par le pouvoir monarchique remet en question la polygamie, la répudiation de la femme, la tutelle du père et des frères dans le choix d'un époux, l'âge légal du mariage à quinze ans pour les filles et dix-huit pour les garçons, toutes règles d'inspiration religieuse. Il s'agit ici sans conteste d'un pas pour soustraire le droit des femmes au champ strictement religieux et le définir par le domaine politique, et ce bien que la réforme se soit explicitement appuyée sur des sources islamiques. On voit là que l'égalité des sexes passe par une sécularisation de la loi, on retrouve une correspondance entre la question de la laïcité et celle de l'égalité des sexes telle qu'elle est posée dans d'autres contextes, comme celui de la France ou de la Turquie.

Autre exemple : en 2003, le prix Nobel de la paix a été décerné à Shirine Ebadi qui, en tant qu'avocate, a œuvré à la réforme du droit de la famille en Iran, notamment pour ce qui touche au divorce et aux droits d'héritage en faveur de la femme. Juge de formation, Shirine Ebadi n'a plus pu exercer son métier après la révolution de 1979 et a alors commencé à militer en tant qu'avocate. On voit ici encore le lien entre les droits des femmes et la démocratisation, un lien que faisaient aussi les réformistes. Cet exemple montre aussi que l'imaginaire social de la modernité, qui passe aujourd'hui par l'égalité des sexes, n'est pas cantonné dans l'espace européen : Shirine Ebadi est seulement et simplement iranienne, elle n'a guère la pratique des langues étrangères, n'a pas suivi d'enseignement dans une école occidentale, bref elle est un pur produit de l'histoire et de la société iraniennes, et pourtant elle lutte pour l'égalité des sexes. Shirine Ebadi n'est d'ailleurs pas seule : des revues islamiques, dirigées par des femmes musulmanes plus voilées qu'elle, luttent aussi pour les droits des femmes.

Deuxième constat : il ne faut pas penser que ces valeurs ne circulent pas : ce qui était le cas pour le nationalisme au début du siècle, l'est aujourd'hui pour l'égalité des sexes, les droits de l'homme. Mais on peut faire en l'espèce un raccourci un peu provocant en affirmant que « les droits des femmes dans le monde musulman passent avant les droits de l'homme ». C'est ce que j'ai cherché à démontrer pour la Turquie dans mon livre *Musulmanes et modernes* [1]. Dans tout le monde musulman on constate que les droits des femmes sont centraux dans les réformes de sécularisation dès qu'il s'agit de définir l'orientation culturelle d'une société. C'est ce que l'on voit au Maroc où la monarchie, toujours intelligente politiquement, tout en négociant avec la société civile, n'octroie peut-être des droits aux femmes que pour mieux réprimer le mouvement islamiste. Tous les pays musulmans connaissent ce genre de rapports de pouvoirs qui s'articulent autour de la question de la femme.

La laïcité, de la Turquie à la France

En Turquie, récemment, le débat public a tourné autour de la journée pour la célébration de la République laïque, le 29 octobre : le président de la Turquie n'a pas invité à la cérémonie officielle les

épouses des représentants du parti islamiste qui portent le foulard. C'est paradoxal, étonnant : dans un pays musulman, dirigé par un gouvernement issu du parti ex-islamiste, qui se considère comme conservateur-démocrate, tout à fait pro-européen et libéral, les épouses avec un petit fichu sur la tête ne sont pas invitées à une cérémonie officielle ! Deux ans auparavant, la question de savoir si l'on pouvait ou non accepter une députée portant le foulard au Parlement s'était posée : cette femme adulte, démocratiquement élue, fut éjectée parce que, au terme d'un parcours complexe et intéressant, elle portait le foulard[2]. Aujourd'hui, la question se déplace vers les épouses des députés, et l'on peut se demander, dans une perspective féministe et avec une certaine ironie, si les laïcs en Turquie ne préféreraient pas les épouses aux femmes députées elles-mêmes. Des députés islamistes peuvent occuper les rangs du Parlement, mais c'est le foulard qui déclenche un débat public.

Cette cristallisation autour du foulard et son interdiction au Parlement, dans les cérémonies républicaines, les écoles et les universités turques, font penser au débat sur le foulard et les principes républicains en France. Les termes du débat présentent de fortes ressemblances dans les deux pays. La comparaison, l'élargissement de la perspective aident à comprendre que ce qui est en jeu ne se limite pas à l'école laïque, mais concerne la définition même de l'espace public. On voit comment divers lieux, écoles, universités, Parlement, hôpital, prisons, lieu de travail, deviennent des sites pour l'engagement public de l'islam et, par conséquent, des terrains de conflit. Ce que l'on définit comme espace public, tel semble être le cœur de la question.

Mais revenons à l'espace français : en France c'est aussi le foulard qui a déclenché le débat autour de l'école laïque et de la laïcité et interrogé la définition de l'espace public. La représentation institutionnelle de la religion musulmane, avec la mise en place du Conseil français du culte musulman, n'a pas soulevé autant de problèmes. Pourtant, du point de vue de l'histoire de la laïcité en France, il s'agit d'un véritable tournant en ce qui concerne les rapports entre l'État et une religion particulière. C'est la définition même de la laïcité qui s'en trouve changée, dans la mesure où cette démarche instaure une reconnaissance publique et un contrôle de l'islam. Pourtant, nul débat passionnel à ce propos. Pourquoi l'institutionnalisation des représentants des mosquées, parce qu'il s'agit de cela,

ne semble-t-elle pas susciter autant d'anxiété, de remous, que la visibilité publique du foulard ?

Le débat en France se focalise sur la question du foulard exactement comme en Turquie, où les députés islamistes posent beaucoup moins de problèmes politiques que le foulard lui-même. Cela nous oblige, sur le plan théorique, à interroger les rapports entre espace et corps. La question de l'islam révèle que notre monde commun n'est pas aussi discursif que Jürgen Habermas l'affirme en présentant toujours l'espace public comme l'espace où se déploie un débat rationnel. Ici, c'est le visuel qui est en jeu. La question de l'islam dans l'espace public, c'est d'abord celle de sa visibilité. Ce sont l'inscription identificatoire dans le corps et dans l'espace, la confrontation entre cet espace défini comme espace public, donc comme un lieu de rassemblement et de régulation à la fois, et l'inscription en son sein d'une différence et d'une non-conformité, qui font problème. Ainsi on n'entend pas le discours des filles voilées, non seulement parce qu'on ne veut pas l'entendre, mais parce que c'est inutile : elles communiquent non verbalement, par le symbole du foulard. Nous pouvons reprendre Erving Goffman à notre compte lorsqu'il parle du stigmate[3] : ce n'est pas tant l'attribut en soi qui pose problème que le rapport de communication dans lequel il entre en jeu. Comment le voile est-il perçu et quel est le sens à lui donner ? Peut-être, certes, va-t-il se folkloriser, mais aujourd'hui nous en sommes encore loin.

La femme clé de la modernité

Les pays musulmans entretiennent des rapports à l'islam bien plus variés qu'il n'est dit : le Maroc présente un modèle de monarchie conservatrice; la république islamique iranienne promeut un islam qui est loin d'être conservateur, n'ayant rien à voir avec l'islam officiel de l'Arabie saoudite; la Turquie donne pour sa part l'exemple d'une république laïque bien plus autoritaire que la France, et dont la France suit aujourd'hui la voie qu'elle a tracée[4]. Mais qu'est-ce qui provoque tant de passion chez les laïcs ? Dans ces quatre configurations très différentes des rapports entre l'islam et l'espace public (France comprise), l'enjeu central est l'apparition de la femme en public : c'est décidément elle qui pose un problème social.

On voit bien là que la question de la femme dans les pays musulmans est loin d'être secondaire. Dans les pays européens, à en croire Habermas et toutes les théories féministes, la question de la femme est seconde dans la mesure où elle apparaît au terme d'un processus d'émancipation[5]. Au contraire, si le droit de vote des femmes a été octroyé en Turquie dix ans avant la France, ce n'est pas en raison d'un accident de l'histoire, mais parce que la question de la femme était particulièrement importante, symboliquement, pour souligner l'appartenance au monde de la civilisation que représentait la modernité occidentale. Or, dans le cas de la Turquie, cette forte volonté politique de changement, de conversion civilisationnelle ne répond pas à une quelconque mission civilisatrice des pays occidentaux.

Dans tous ces exemples, la question de la femme cristallise celle des rapports entre islam et Occident. À travers elle, on est dans une logique de rapport à la fois externe (de l'islam à l'Occident) et interne (des sociétés musulmanes entre elles), car la question de la femme se pose comme marqueur d'un enjeu de civilisation autant que de société : la question du voile ne date pas d'aujourd'hui, tous les mouvements de modernisation, d'occidentalisation ou de colonisation se sont saisis de la question de la femme comme d'un point nodal. On peut définir ainsi l'équation, la formule de la modernisation dans les années 1920 : l'émancipation des femmes de la religion égale le développement du pays. Si l'émancipation passe par une émancipation de la religion, le progrès national se rapporte à l'égalité des sexes, à la visibilité publique de la femme : telle est la formule endogène de la modernité dans les sociétés musulmanes.

On peut dire d'une autre manière que la femme est centrale à la définition de la nature du rapport entre islam et modernité tant durant la période de modernisation que pendant celle d'islamisation. Dévoilement des femmes pour la période de modernisation, dans les années 1920, à peu près dans tous les pays musulmans, sur un mode volontariste ou colonialiste ; revoilement des femmes dans les années 1980 pour le processus de réislamisation. Aussi ne dira-t-on jamais assez combien la question de la femme est centrale, elle qui se trouve au cœur de deux projets de société majeurs.

Si la femme est la clé, la question est de savoir qui s'emparera de cette dernière. Les islamistes ? Le pouvoir politique, les conservateurs en Iran ou les réformistes ? La monarchie au Maroc ? Ou

encore les missionnaires de la civilisation, aujourd'hui les féministes laïques en France ? Ou les femmes musulmanes elles-mêmes ? Ou encore, tout le monde à la fois, entrant en interaction pour ouvrir ou fermer la porte entre l'islam et la modernité ? On a beau en effet ne pas connaître encore la réponse, on voit se dessiner le canevas d'une mise en scène publique où se croisent et interagissent des acteurs et actrices situés dans des espaces publics et culturels diversifiés.

Si l'on envisage maintenant la question sous l'angle de la citoyenneté, elle pourrait s'énoncer ainsi : à qui reconnaît-on le droit d'entrer et d'intervenir dans l'espace public, de se constituer comme acteur social ? Cela suppose d'exercer un regard critique sur la définition moderne de la citoyenneté. Le récit de la modernité (la notion d'idéologie est trop rigide et trop restreinte pour embrasser ce phénomène) repose sur le présupposé d'un citoyen laïque ayant relégué la religion dans la sphère privée pour devenir citoyen, entendu comme « capable à part entière ». On ne reconnaît la qualité d'acteur social, la capacité d'action publique (*agency* en anglais), qu'à ceux qui sont adultes : d'abord en fonction de l'âge, dans une première phase des hommes à l'exclusion des femmes dans l'espace public des pays européens, puis en fonction d'une sécularisation de l'individu, entendue à la fois comme induite par la laïcité et inductrice. On ne reconnaît pas l'acteur religieux, et encore moins l'acteur islamique. Or, il y a là un problème. Je ne pense pas ici à la fermeture du système politique, et aux problèmes de reconnaissance de différence, etc., qu'elle implique. Je parle des structures cognitives, de notre façon de construire le sujet politique moderne.

Il faut, comme Habermas l'a clairement souligné, remplir deux conditions indispensables pour constituer l'espace public comme espace du débat public : l'âge et la rationalité. Or, l'islamisme par le biais du voile adresse une critique très profonde, peut-être inconsciente, à cette construction du sujet moderne politique qui passe par la rationalité, laquelle se cristallise aujourd'hui dans la figure de l'émancipation féminine. Dans cette perspective, la religion est considérée comme un phénomène qui va à l'encontre de la rationalité, et le foulard comme un abaissement. Le foulard islamique est perçu comme un symbole qui signifie le dénigrement du sujet moderne, car celui-ci est défini par la liberté individuelle de choix, la capacité rationnelle d'agir et l'émancipation des femmes.

En ce qui concerne plus spécifiquement la femme, on se trouve alors confronté à une double négation : les femmes musulmanes qui portent le foulard s'inscrivent doublement dans cette non-citoyenneté aux yeux du public. Le phénomène du foulard s'inscrit dans cette non-citoyenneté car il ne renvoie pas à la liberté de choix des femmes, en raison de l'âge des filles, mais à l'idée de soumission religieuse que sous-tend le voile. Pourtant, le voile contemporain est aussi une forme personnelle de réappropriation du religieux, qui ne s'inscrit pas forcément dans la logique d'un souhait de la famille, ni de pressions de la communauté. Le cas des sœurs Lévy a, de ce point de vu, mis à mal un cliché très répandu. J'ai moi-même écrit à plusieurs reprises que les nouveaux voiles, les foulards, créent une certaine discontinuité avec la famille et le monde traditionnel de la religion : ils répondent à un rapport personnel avec la religion, qui n'est pas le produit des familles, des hommes, des intégristes, ou du communautarisme, pour reprendre un terme en vogue.

Aujourd'hui, en effet, après avoir épuisé le thème de l'oppression masculine, on évoque une supposée pression des communautés sur les filles pour rendre compte du fait qu'elles adoptent le foulard, sans vouloir jamais reconnaître leur rapport personnel à l'islam et le fait qu'elles puissent agir ainsi d'elles-mêmes. Rapport personnel ne veut pas dire qu'il n'y ait pas inscription dans une mouvance collective : on peut faire partie d'un mouvement en entretenant un rapport personnel avec lui, à l'image des féministes occidentales qui ne relevaient pas d'une organisation politique mais d'un rapport très personnel à la conscience féministe, au discours de l'émancipation, qui a changé leur rapport au privé, au corps et aux hommes.

Rendre compte de ce dénigrement, de cette non-reconnaissance de la possibilité de l'action des femmes, de l'acte public, de l'affirmation personnelle, de l'existence du sujet musulman, c'est déjà être dans la critique et dans la reconstruction du discours de la modernité, de l'imaginaire social moderne. Si la question du foulard est aussi centrale, c'est parce que, avec l'intrusion de la religiosité, elle touche au pilier de la structure cognitive de l'espace public construit par l'imaginaire moderne, à la rationalité, et qu'elle en révèle les limites en termes de citoyenneté. Si aujourd'hui c'est à la figure de l'émancipation féminine, au nom de l'égalité des sexes, que l'Occident tient le plus, c'est peut-être parce qu'il s'agit du dernier

acquis dans le processus de déploiement du principe d'égalité dans la dynamique des sociétés occidentales. La passion pour l'égalité qui a travaillé les imaginaires sociaux des pays occidentaux, comme François Furet l'a montré[6], induit un principe de transformation sociale en instituant l'égalité entre les races, les citoyens, les nations, les pays, et enfin les sexes. Le voile islamique fait irruption à une étape de la modernité où l'égalité entre sexes, hommes et femmes, mais aussi hétérosexuels et homosexuels, travaille en profondeur les sociétés occidentales. Le principe de l'égalité des sexes induit une construction du rapport à soi, du rapport au corps, et c'est autour de cette construction que le conflit se noue. Car l'émancipation de la femme s'inscrit d'abord dans le corps, et c'est pour cette raison que c'est autour du corps et de sa présentation publique que le débat est aussi vif. Le voile, à l'inverse du slogan « nos corps nous appartiennent », rappelle un autre usage du corps, un usage qui en limite la revendication d'autonomie. Un des points aveugles du débat et du conflit provient des différents usages que nous faisons du corps, et des orientations culturelles qu'ils véhiculent.

Proximité et face-à-face : l'espace public

C'est au regard de l'espace que la question prend tout son sens. On peut dire que le conflit s'aggrave lorsqu'il s'agit de partager le même lieu : tant que la distance entre islamistes et laïcs, dans tous les contextes que nous avons mentionnés, était maintenue de façon claire, il n'y avait aucun problème. Le foulard de la première génération des femmes immigrées, comme celui des grands-mères, ne crée pas de difficultés. Quand les laïcs turcs affirment : « on aime le foulard de nos grands-mères », c'est parce que celles-ci ne sortaient pas de leur maison, ne quittaient pas leur fauteuil de grand-mère, ne revendiquaient pas leur présence dans d'autres espaces que l'espace familial et communautaire. Le cas est similaire à celui des femmes de la première génération d'immigrés, cantonnées dans leur maison, beaucoup plus traditionnelles, beaucoup moins émancipées, du point de vue féministe, et moins intégrées, vivant dans l'enclave de la communauté. Ce foulard ne dérangeait pas. Mais aujourd'hui, lorsque les filles voilées franchissent les frontières de l'espace privé sans assimiler les conventions implicites de l'espace public laïque, en se référant à une autre discipline du corps, une autre discipline

personnelle, cette attitude suscite l'anxiété. La proximité dans l'espace, les écoles, les lieux de travail, mais également au Parlement et lors des cérémonies officielles, tourne au face-à-face, à la confrontation.

Mais cette proximité traduit également, du côté des acteurs musulmans, une ambivalence d'autant plus profonde que les filles voilées ne ressemblent pas aux femmes de la première génération d'immigrés. Contrairement à celles-ci, en tant qu'acteurs féminins et islamistes, elles se tiennent dans une double logique, jouissent d'un double capital culturel, pour paraphraser Bourdieu, à la fois religieux mais également laïque et scientifique. Elles peuvent circuler dans plusieurs espaces et se présenter en public. Elles ont assimilé les disciplines et savent évoluer dans les écoles, voire dans le système politique, ce qui leur procure une double légitimité, ou une double illégitimité parce qu'elles quittent d'une certaine façon la communauté et se distancient du monde traditionnel de l'islam, tout en manifestant leur désaccord, sans aller jusqu'à assimiler l'intégralité des conventions implicites de la modernité. Contrairement à leurs parents, elles ont coupé avec leur pays d'origine et avec ses traditions, si bien qu'on assiste avec elles à une désethnisation de la religion. Contrairement à ce que l'on pense et dit généralement, Algériens en France ou Turcs en Allemagne ont le moyen, en devenant musulmans, d'échapper au déterminisme du passé colonial ou à cette identification de l'immigré analphabète qui n'a pas accès à l'éducation dans son pays d'accueil. Se situant déjà dans une logique de distanciation par rapport à leur pays d'origine et par rapport à leur famille, ils ne sont pas pour autant dans une logique d'assimilation des structures cognitives de la modernité occidentale.

C'est ce que l'on voit en particulier avec les femmes, selon un processus dont j'ai essayé de rendre compte à propos de la Turquie dans mon livre *Musulmanes et modernes*. Cette double affirmation est en même temps une double négation, car s'affirmer « ni entièrement musulmane traditionnelle, ni entièrement française européenne ou moderne » est profondément ambivalent, et c'est cette ambiguïté qui est porteuse d'anxiété parce que l'on n'arrive pas à la saisir en termes de noir et blanc, en termes de nous et les autres. Cette situation, qui relève pourtant d'une sorte d'hybridation, provoque des réactions de défense qui manifestent le besoin de main-

tenir des frontières. Mais les véritables frontières qui sont ici en question sont celles de l'espace public, à l'intérieur duquel le degré de réception de l'altérité est le principal enjeu.

Rapportée à l'espace public, la question ne se réduit pas à la seule reconnaissance de l'altérité dans la mesure où celle-ci peut être maintenue ainsi en état d'extériorité. Elle oblige à inclure l'altérité et rend problématique l'identité, la définition de l'espace public, en l'occurrence celles de la France et de l'Europe. La candidature à l'adhésion de la Turquie a joué de la sorte un rôle identique à celui du voile et provoqué un débat sociétal sur l'identité européenne, comme si, une fois la leçon faite aux Turcs, on érigeait des défenses face aux musulmans, avec ce besoin de rappeler la laïcité commune face au foulard au point de confondre laïcité et intégration, et surtout cette nécessité de mettre en place des limites pour faire face à une intrusion, voire une invasion.

Dernier point un peu plus politique et théorique : République et espace public sont-ils la même chose ? L'autonomisation de l'espace public vis-à-vis de l'État est considérée comme une condition de sortie de l'autoritarisme étatique. En Iran, où l'espace public est placé sous la tutelle de l'État et l'hégémonie de l'islam, le combat pour l'autonomie de l'espace public est quotidien, mené dans les rues par les femmes « mal voilées » et les jeunes qui ne respectent pas les règles de comportement religieux. Où commencent les frontières entre l'espace public et l'espace étatique ? En Turquie, le recouvrement entre les deux espaces est beaucoup plus limité et l'on constate par conséquent une autonomie de l'espace public, que l'on peut observer dans la diversité des modes de vie, le pluralisme politique et les médias. Cependant, le débat autour du voile islamique montre que le contrôle étatique, l'empreinte de la République dans l'espace public sont encore présents.

Il existe un rapport entre la notion d'espace public et l'idéal démocratique, dans la mesure où celui-ci permet un espace commun, de rassemblement et d'ouverture, auquel tout citoyen a idéalement accès. Mais, à travers l'étude de l'islam, cet espace rencontre des limites prescriptives qui sont aussi synonymes de clôture et d'exclusion. L'émergence du sujet islamique dans le monde contemporain révèle aujourd'hui les limites de cet espace public et son imbrication avec la République. En France, le débat sur le voile a renforcé la convergence des deux, en sous-entendant que les deux

sont à peu près synonymes. Bruno Latour, dans un article qui entre en résonance avec ce que j'essaie de démontrer, affirme que le « public » signifie presque le contraire de la « République »[7]. Selon lui, la « République » est déjà constituée, de même que la « laïcité », ou aujourd'hui l'« égalité des sexes » grâce au discours féministe. Toutes ces notions sont incarnées par l'État, le gouvernement, mais trouvent également une base consensuelle chez les intellectuels, les féministes, dans l'administration, l'école, parmi les enseignants. Le « public », lui, est l'ensemble créé par nos actions, parfois des actions en partie conscientes, mais qui relèvent néanmoins du sujet de la sociologie, c'est-à-dire d'un sujet dont les actions ont des conséquences inattendues, inédites, paradoxales ou ambivalentes. Comment en tenir compte ? Je pense que réfléchir à partir du « public » et non de la « République » ouvre un espace de réflexion. Prêter attention au « public », c'est explorer, comme le dit Bruno Latour, certains aspects paradoxaux, ou ambivalents. C'est la tâche des chercheurs que d'ouvrir le débat afin de comprendre la signification de ces ambivalences, de ces pratiques paradoxales, et de dégager ainsi un peu le « public » de la « République ».

9

Le voile, le renversement du stigmate et la querelle des femmes

Le voile islamique, symbole contemporain du renouveau piétiste de l'islam dans les sociétés musulmanes, depuis la fin des années 1970, est apparu depuis les années 1980 dans d'autres contextes, notamment chez les jeunes issues de l'immigration en Europe, et a lancé le débat sur les limites du multiculturalisme et de la reconnaissance du fait religieux[1].

C'est en France, à partir de 2002, que ce débat s'est étendu à l'échelle nationale, amenant à se prononcer l'ensemble des intellectuels représentatifs de la classe politique et de la vie associative ainsi que les porte-parole du féminisme. L'irruption du voile à l'école et au sein d'une société où priment les valeurs de la laïcité (défendue avec fierté comme une exception française) et le respect de l'égalité des sexes a provoqué au sein de l'opinion publique la formation d'une tendance en faveur de son interdiction. Ceux qui ne s'étaient jamais côtoyés jusque-là se sont retrouvés pour défendre dans le même mouvement deux principes jusqu'alors dissociés, la laïcité et l'égalité des sexes, principes qui en sont venus à s'entrelacer et à s'ériger en remparts contre l'intégrisme religieux. Au cours de ce même débat, le terme de « foulard » s'est vu subitement remplacé par celui de « voile », terme qui renvoie ainsi plus explicitement à l'islam. Malgré les réticences à réduire le débat sur la laïcité à la question du foulard (à « un bout de tissu », comme l'ont dit certains, voulant relativiser sa place) ou le souhait d'élargir la définition de la laïcité dans sa relation aux différentes religions, et non simplement à l'islam (souhait formulé par la commission Stasi dans son rapport[2]), c'est pourtant le foulard qui a formé le ciment de ce débat, non sans déclencher les passions col-

lectives, voire une certaine « hystérie politique[3] ». Au lieu d'être ouvert, à plusieurs voix, ce débat monocorde et consensuel, dont le ton montait à mesure que gagnait la « contagion[4] », a assuré une fois de plus la cohésion sociale et l'esprit républicain par la célébration de la laïcité et de l'égalité des sexes. Il est néanmoins le témoin de la rencontre entre la République et l'islam, une rencontre où le sujet féminin est central « entre violences, incertitudes et stratégies de liberté ».

Contrairement à la conceptualisation de la sphère publique proposée par Jürgen Habermas la question du voile (non seulement en France, mais aussi en Turquie, et avec une même ardeur depuis deux décennies) révèle le terrain « émotionnel », la part du passionnel dans la construction du débat public. Les images et la médiatisation de l'information dans les sociétés contemporaines en renforcent certainement l'aspect sensoriel et émotionnel. C'est sous l'effet de chocs, de sensations, de scandales, que le public agit et se construit. Le voile a une force visuelle qui fait irruption de façon troublante dans l'espace public comme dans l'imaginaire collectif. Mais pourquoi dérange-t-il tant ? La réponse a beau paraître évidente, ne conviendrait-il pas précisément de questionner cette évidence ? Car le récit qu'elle suppose fait partie intégrante de la querelle passionnelle. C'est en étudiant la nature des passions à l'œuvre dans le conflit, la discorde qui le sous-tend, que l'on peut mieux comprendre ce que révèle le voile, de façon emblématique non seulement des femmes qui le portent, mais également de celles qui s'y opposent. Le débat a en effet confirmé l'inscription du voile islamique dans un contexte strictement français, et au titre d'affaire française, en rapprochant ses défenseurs et ses adversaires, et en le reliant à l'expérience historique et culturelle de la France[5]. Le débat public atteste de cette proximité dérangeante, de cette difficulté à partager un même espace public tout en faisant apparaître la différence religieuse, voire culturelle.

Les femmes, l'islam et le féminisme

Le voile révèle un tournant dans les perceptions publiques du phénomène de l'immigration. La notion d'immigré, qui était définie depuis les années 1960 en termes de catégorie sociale, d'ouvrier d'abord, puis de jeune « beur[6] », donc toujours incarné par le genre

masculin, se modifie avec l'apparition du genre féminin et l'identification du phénomène d'immigration avec l'islam. De manière paradoxale, l'affaire du voile a entraîné la « féminisation » de la perception de la population musulmane, mais également, et en contrepartie, de la représentation de la République. La rencontre de la République avec l'islam, en particulier avec le voile islamique, a placé la question de la femme au centre de la définition des valeurs de société. Ainsi, les valeurs de la laïcité, définies prioritairement en termes juridiques et politiques, se voient redéfinies à la lumière de la question de la femme[7].

De son côté, le féminisme français, qui revendiquait auparavant les valeurs de la liberté et de l'égalité des sexes, réintègre celles de la laïcité dans sa critique du foulard islamique. Il gagne ainsi un nouveau souffle, prend un nouveau départ en se ralliant à ces valeurs républicaines et laïques de la citoyenneté et en dénonçant le communautarisme patriarcal comme le fondamentalisme religieux. On peut ainsi parler d'une convergence, d'un chevauchement, entre le féminisme laïque et le républicanisme. La citoyenneté républicaine inclut désormais ouvertement et distinctement le genre féminin et les droits des femmes, comme l'a bien montré le discours présidentiel prononcé à l'occasion de la loi sur l'interdiction du voile. La mobilisation des femmes en faveur de cette loi, en particulier la lettre adressée au président de la République, signée par des femmes célèbres et publiée dans le magazine *Elle*, sont révélatrices de ce rapprochement consensuel. Reste à réfléchir sur les ambiguïtés d'un tel rapprochement, du point de vue de la critique féministe en particulier. Que cette lettre soit adressée au président n'est-il pas un aveu de la reconnaissance du pouvoir et, surtout, de son incarnation par un homme ? Qu'elle soit publiée dans un magazine de mode féminine n'est-il pas contraire aux critiques féministes sur la soumission du corps de la femme aux critères esthétiques du marché, voire sa commercialisation ? Ce débat a de fait encouragé une forme de féminisme à occuper le devant de la scène publique, ne s'exprimant plus au nom de toutes les femmes, indépendamment de leurs origines, de leurs différences de classe sociale, d'ethnie ou de religion, mais établissant au contraire un clivage, des frontières entre les femmes. C'est face à l'autre, la femme voilée, définie par sa soumission à l'homme musulman et à sa communauté, bref, par son identité de victime, que le féminisme laïque (invitant aussi les nou-

velles figures de femmes maghrébines et émancipées à prendre la parole) a cherché à se distinguer, à se doter d'une nouvelle mission émancipatrice, sinon civilisatrice.

Un premier constat s'impose : le phénomène du voile ne peut être appréhendé sans tenir compte des dimensions intersubjectives et interculturelles qui sous-tendent les rapports de pouvoir entre les genres. En d'autres termes, le voile cristallise les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, mais également entre femmes. D'autre part, ce n'est pas l'accès à la modernité qui différencie ces femmes, mais leur orientation culturelle. Le voile est gênant principalement parce qu'il fait son entrée dans les espaces de la modernité. Or, c'est lorsque les différents espaces sociaux sont investis par des acteurs d'orientations culturelles différentes, entrant en conflit pour le contrôle de ces espaces, qu'émerge un espace politique interculturel et intersubjectif. Le voile cristallise ces conflits sur le niveau plus personnel du corps, fait surgir dans l'espace public la question du partage et de la communication conflictuelle, tout en renvoyant à une temporalité plus historique et globale, à la différence interculturelle, voire civilisationnelle, dans les définitions du sujet féminin, des rapports entre genres et de la distinction entre domaine privé et domaine public.

Le conflit des temporalités

On pourrait reprocher à cette analyse d'attribuer au voile une sorte d'unité. Il ne faut en effet ni ignorer ni sous-estimer la diversité que recouvre le voile, les différences entre les femmes qui le portent, la multiplicité des motivations qui le sous-tendent et les dynamiques sociales qui le font se transformer. Mais je voudrais porter ici le regard, surtout dans le contexte pluraliste où le voile n'est pas imposé mais choisi, sur la chorégraphie du conflit, autrement dit les frontières, les entrecroisements, le choc entre le voile et le non-voilé, et ne pas m'en tenir à la seule topographie interne de l'islam et du voile. Ma démarche suit en quelque sorte celle de ces femmes voilées familières de la modernité et en dialogue avec elle. Ce processus exige une lecture en termes de rapports de promiscuité, d'interactions conflictuelles, de regards croisés; une lecture du voile dans son rapport ambivalent à la modernité, mais une lecture également renversée et décentrée de la modernité dans le

miroir du voile. Le voile et la modernité sont liés l'un à l'autre en termes d'exclusivité mutuelle et leur rapport, loin d'être symétrique, renvoie à plusieurs temporalités historiques, au temps présent tout en réveillant aussi la mémoire de la longue durée.

Le voile, dans ce qu'il énonce, concentre plusieurs temporalités historiques. Plutôt que de supposer une continuité historique, mieux vaudrait sans doute rappeler qu'après la rupture historique qu'a représentée le processus du dévoilement l'on revient aujourd'hui à celui du « revoilement ». La colonisation, mais également l'occidentalisation volontaire ou encore la globalisation ont imposé, d'une manière hégémonique, une équation entre les valeurs culturelles de l'Occident et la modernité qui a travaillé les pratiques sociales, les fondations institutionnelles et les imaginaires collectifs des pays musulmans.

Tout au long du XX^e^ siècle, la question de la femme a été un sujet de controverse au cœur de ce processus d'occidentalisation : c'est à travers la place de la femme dans la société musulmane que les frontières entre l'identité culturelle et la « civilisation occidentale » ont été débattues. La place de la femme dans la vie publique, sa visibilité corporelle et son accès à la citoyenneté sont devenus des enjeux majeurs entre les réformistes et les conservateurs dans l'ensemble des pays musulmans, à commencer par la Turquie et l'Iran, mais aussi dans les pays d'Afrique du Nord. Le dévoilement des femmes, leur émancipation de la religion musulmane et leur participation à la vie sociale ont été définis comme des conditions *a priori* du progrès national. La femme musulmane s'est trouvée, dès le départ, être une sorte de pilier du progrès et de l'édification nationale. Ainsi, le voile a été rejeté par les réformistes modernisateurs des pays musulmans comme un signe d'asservissement pour les femmes, mais également comme un obstacle au progrès national. Son retour réveille donc aujourd'hui cette mémoire du passé et reproduit la fracture entre les femmes musulmanes qui ont obtenu leur liberté individuelle en coupant les ponts avec la religion et celles qui la réadaptent. La mémoire du passé est inscrite dans les conflits du présent, dans les usages que les femmes font de leur corps. Le rapport au corps devient l'élément décisif dans la fracture sociale qui sépare les femmes, de même qu'il sépare les cultures.

Le renversement du stigmate

Ce rôle du corps dans les conflits intersubjectifs et interculturels se manifeste tout particulièrement à propos du stigmate islamique et de son renversement. Le langage sociologique utilise couramment la stigmatisation au sens figuré, pour désigner une partie de la population exclue, non reconnue ou humiliée par les discriminations sociales, les harcèlements verbaux ou les préjugés culturels. Mais je voudrais revenir au sens premier du terme, à son rapport plus direct au corps et à l'information sociale qu'il livre sur l'individu. Erving Goffmann nous rappelle que la notion de stigmate a perdu son sens originel qui signifiait, en grec, les marques gravées sur le corps au couteau ou au fer rouge pour désigner un individu frappé d'infamie et qu'il fallait éviter dans les lieux publics. Le terme de stigmate désigne alors un ou des signes corporels livrant sur l'individu une « information sociale » immédiate, un attribut qui jette sur lui un discrédit profond (par exemple, la tête rasée des « collaboratrices » après la Seconde Guerre mondiale)[8]. En utilisant la notion de stigmate, je voudrais faire apparaître le domaine corporel comme médiation directe de la production de la différence, une différence pourtant non souhaitée, donc disqualifiant l'individu dans l'espace public.

Le voile islamique est un signe corporel ; non héréditaire, comme la couleur de la peau, ni permanent comme une marque au couteau, il s'agit d'un signe adopté, sous la contrainte ou non. Ce n'est pas non plus tout à fait comme un tatouage ou un piercing, signes d'une culture jeune. La résistance des jeunes filles pour enlever leur voile, les stratégies subversives qu'elles ont inventées en portant, en signe de parodie, des chapeaux ou des perruques – comme certaines étudiantes universitaires turques – illustrent fort bien le caractère du voile. Celui-ci relève de leur personne privée, tout en renvoyant au sujet collectif, c'est-à-dire à l'islam. Il est un signe religieux incorporé personnellement et communiqué socialement. Parler du stigmate islamique est une manière de rendre à la fois possible la réflexion sur ce qui appartient au domaine de la personne, par le corps, mais également au domaine interpersonnel et public, car le stigmate implique la perception et n'est donc pas séparé de l'hégémonie de la modernité dans la hiérarchisation des valeurs esthétiques et éthiques.

Comme Goffmann nous invite à le faire, c'est un langage de communication, de relations qu'il nous faut comprendre, et non simplement d'attributs. Car ce n'est pas l'attribut en soi, en tant que chose, comme le voile, mais la qualité culturelle qu'il véhicule qui détermine la perception du stigmate. En menant une réflexion sur le problème de la déviance, Goffman fait ainsi une distinction entre les « stigmatisés » et les « normaux » et oppose alors les symboles de prestige aux symboles de stigmatisation. La notion de stigmate renvoie tout autant au domaine du corps qu'au domaine cognitif et interrelationnel. La modernité avait fait du voile, on l'a vu, un symbole stigmatisant, celui de l'asservissement de la femme, qui discréditait la personne comme le groupe social qui l'adoptaient. Aujourd'hui, le retour du voile islamique signifie l'adoption, volontaire ou imposée selon les cas, d'un signe de « stigmate » de la part des femmes qui le portent tout en cherchant à le transformer, par le biais de son renversement, en signe de « prestige ». La mouvance islamiste s'inscrit dans une logique similaire en cherchant, par la production de la différence religieuse et par son exacerbation à travers les signes « ostentatoires », à acquérir une visibilité publique et à s'emparer du pouvoir symbolique aussi bien que politique.

Derrière ces signes « ostentatoires » ou de visibilité religieuse, se profile le désir d'en inverser la valeur et de leur faire symboliser un prestige et un pouvoir distincts, selon un processus déjà en cours en Iran et en Turquie par des voies et des trajectoires très différentes, voire opposées. Si en Iran la révolution a fait du voile islamique un symbole du pouvoir imposé par le haut, en Turquie en revanche le voile, interdit dans la sphère institutionnelle de la vie publique, prend le sens d'une contestation par le bas de l'ordre républicain laïque. En Iran, dans la période postrévolutionnaire, c'est d'être « mal voilée » qui revêt un sens protestataire[9], tandis qu'en Turquie le voile islamique cherche à acquérir de la légitimité grâce au pouvoir politique en place, mais également par les stratégies esthétiques de la mode, afin de gagner en prestige social.

En d'autres termes, il faut opérer un ajustement entre la perception du voile et les femmes qui le portent et qui s'efforcent, non sans danger, d'en transformer le sens symbolique. Si la reconnaissance de l'aspect personnel et corporel du voile pose problème, c'est qu'elle suppose de reconnaître, en tout cas dans un contexte de

pluralisme politique, l'existence d'un agir féminin, de décisions personnelles de la part des femmes. Tout débat sur le voile bute sur ce point aveugle : toute critique du voile se fonde sur un déni de l'agir individuel de la femme musulmane et, par conséquent, sur la dénonciation de l'homme musulman, de l'entourage masculin, des pouvoirs islamistes, ou encore des pressions communautaires. Le voile apparaît ainsi comme l'outil d'un double assujettissement de la femme, d'une part à la religion, d'autre part au pouvoir des hommes. Si cette critique n'est pas fausse, elle est néanmoins incomplète. Le voile relève aujourd'hui, au moins chez certaines femmes musulmanes, d'un choix individuel religieux, qui s'inscrit en même temps dans le mouvement islamiste, c'est-à-dire dans l'affirmation collective d'une différence conflictuelle avec les valeurs séculières du libéralisme égalitaire. Le voile signe l'émergence de l'acteur femme dans la cité comme dans la mouvance islamiste. On peut aller jusqu'à dire que ce qui distingue les mouvements islamistes contemporains des fondamentalismes précédents, c'est l'irruption du sujet femme en leur sein, avec cependant toute l'ambivalence que les femmes voilées entretiennent avec la notion de sujet et la liberté d'agir.

L'agir religieux constitue un point aveugle dans le débat public, car le système cognitif et les *doxa* de la modernité ne reconnaissent aucune place au religieux. Pour la narration de la modernité, l'acteur religieux est considéré comme « prémoderne », ou même « antimoderne » dans le cas de l'islam ; il est voué à disparaître de l'espace public avec le processus historique de la sécularisation. La société moderne définit alors la citoyenneté, c'est-à-dire l'égalité d'accès à l'espace public, à l'agir politique et au droit à la parole, par la condition laïque. La femme voilée qui réclame sa présence dans l'espace public remet en cause, non intentionnellement, les schémas cognitifs et implicites de la modernité. La question de la femme se trouve au cœur de cette querelle, car la modernité du temps présent se construit par référence à l'égalité des sexes. Autrement dit, ce sont les rapports entre sexes, mais également entre les personnes du même sexe, qui travaillent aujourd'hui les sociétés modernes. C'est pour cette raison que ce débat de société devient une querelle des femmes, voire une querelle sur la femme.

Un autre usage du corps

Le voile sert d'amplificateur à cette querelle par une communication non verbale; il met en scène un autre usage du corps que celui de la femme « libre ». Le voile moderne fait apparaître la femme en même temps qu'il la cache. S'il incorpore des préceptes de la religion islamique, grammaire sociale des interdits portant sur le regard et sur le corps, il répond également aux enjeux de la parure, aux effets de la « stylisation ». Georg Simmel montre comment celle-ci est une « réponse apaisante au subjectivisme exagéré de l'époque, le lieu du "retrait", de la prise de distance de l'individu, une manifestation de pudeur et de discrétion[10] ». Car la parure concerne les rapports du particulier et du général, du personnel et de l'impersonnel, du subjectif et de l'intersubjectif. Elle distingue, crée la distance autant qu'elle fait entrer la personne dans une forme partagée par d'autres. La parure moderne du voile se situe dans cet « entre-deux » : elle est à la fois « moderne et musulmane ». Elle se situe à mi-chemin de la proximité avec la parure de la femme émancipée de la religion, et de l'altérité vis-à-vis de celle-ci.

Il faut en effet se rappeler qu'avec le féminisme des années 1970 la grammaire de l'émancipation de la femme s'est définie par le corps. Le corps de la femme a cherché à se libérer des chaînes de la différence biologique (en obtenant le droit à l'avortement et à la contraception), de la soumission au désir de l'homme, de la violence sexuelle, et prenait sa revanche en rendant public ce corps en quête de liberté. Le féminisme n'a pas seulement changé le rapport des femmes avec les hommes, mais également le rapport des femmes avec leur propre corps. On peut également interpréter ce processus comme une entrée du corps de la femme dans la spirale d'une sécularisation accélérée. Une culture du « souci de soi », où l'on « se fait plaisir » et « s'occupe de son corps », montre, par ailleurs, comment le corps devient lieu du culte non seulement de la liberté, mais également du néolibéralisme (ce qui probablement explique aussi l'alliance récente entre certaines féministes et le magazine *Elle*).

Face au corps occidental de la femme, considéré comme symbole de prestige esthétique et de liberté, et devenu comme un sujet d'idolâtrie, le corps islamique, par l'obéissance à des préceptes d'ordre divin, les rituels religieux et le contrôle des plaisirs (*nefs*),

introduit une part d'abstraction dans le corps féminin. Le risque est, pour les femmes, d'en arriver à s'abstraire du corps social, à limiter leur présence physique dans l'espace public. L'agir religieux est porteur d'incertitudes quant aux libertés : entre liberté d'action et soumission religieuse, la marge est étroite. La critique de l'assujettissement du corps par le rappel de la notion d'au-delà peut mener à une réflexion nouvelle et dialogique sur les chemins de la liberté.

On peut lire dans l'acte de porter le voile la critique d'une logique d'émancipation extrême de la femme reposant sur le seul corps. Sans qu'elle soit tout à fait maîtresse du sens de cet acte, se couvrir est, pour la femme voilée, une manière de se préserver de la sécularisation généralisée, qui unit les divers domaines de la vie, de la procréation à l'esthétique, et fait entrer dans une spirale angoissante de changement et d'innovation ininterrompus. Autrement dit, le projet des Lumières ne cesse de déplacer les frontières entre nature et culture et opère le transfert progressif des différents domaines de la nature dans le registre du choix culturel, donc individuel, en transformant le corps de la femme en curseur de ce changement. La contraception et l'avortement dans le passé, l'ingénierie génétique aujourd'hui, font passer la reproduction dans l'univers du choix personnel et déplacent donc le curseur du domaine naturel vers le culturel. Ce processus signifie indéniablement une plus grande liberté personnelle et de choix de vie, mais aussi une obéissance accrue aux logiques du marché. Il instaure, surtout, un grand questionnement d'ordre moral et éthique. Le renouveau de la religion dans le monde contemporain est le signe que des questionnements existent face aux acquis de l'ultramodernité. La religion en général et l'acte de se voiler en particulier rappellent la soumission de la personne à d'autres valeurs; ils privilégient ainsi une certaine dose d'humilité sur la volonté séculière et toute-puissante du sujet moderne. Mais, encore une fois, comme marqueur des valeurs de la pudeur ou de l'orgueil, de la soumission ou de l'émancipation, c'est le corps de la femme qui se trouve au cœur des rapports de pouvoir et de la querelle des femmes. Le sujet féminin, voilé ou non voilé, questionne le sujet moderne qui se cherche dans les incertitudes des stratégies de liberté.

10

Identifier l'Europe : altériser la Turquie ?

Montée dans un taxi à la gare de Marseille, je remarquai très vite une petite amulette bleue contre le « mauvais œil », suspendue au rétroviseur avant de la voiture. Cette amulette ressemblait plus à la version turque, que l'on retrouve dans tous les taxis d'Istanbul, qu'à la traduction maghrébine du même usage. Sur ce, j'engageai la conversation avec le chauffeur de taxi qui, effectivement, n'était pas maghrébin, mais arménien. Il avait acheté l'amulette en question en Grèce. À son tour, il m'interrogea sur mon « léger accent ». Je lui répondis que j'étais turque.

Le silence s'installa entre nous, silence que je tentai de rompre en lui demandant son avis sur la candidature de la Turquie à l'Union européenne. Nous étions au milieu du mois de novembre 2004, mois durant lequel le débat sur l'adhésion turque était des plus vif en France. Sa réponse fut aussi brève que catégorique. Il était contre cette adhésion, estimant qu'un pays musulman n'avait pas sa place en Europe, même s'il n'éprouvait aucun sentiment hostile à l'égard des immigrés. Je tentai à nouveau ma chance en soulignant la dimension pacificatrice du projet européen, entre chrétiens et musulmans, entre Arméniens et Turcs. Loin d'être convaincu, il m'assura au contraire que « toutes les guerres étaient des guerres de religion ». Étant arrivés à destination, notre conversation s'arrêta là. Celle-ci, pourtant, me restait en mémoire, autant par les arguments échangés que par une forme d'examen de conscience. Je n'étais pas insensible au fait qu'un Arménien originaire de l'est de la Turquie eût choisi d'acheter son porte-bonheur en Grèce. Le travail de mémoire que les Turcs ont à faire vis-à-vis des Arméniens se rappelle souvent à eux, comme j'ai pu le constater maintes fois, à tra-

vers un objet, un lieu, lors d'un échange personnel. Ce devoir n'est pas désincarné, lointain, «formalisé» par les discours politiques, mais à la fois concret et individualisé, surgissant au hasard des expériences de la vie. Je ne pus m'empêcher de penser qu'au-delà des différences de religion une culture commune nous rapprochait, nous permettait d'éprouver une familiarité de genre que des membres d'une même religion ne partagent pas forcément. La croyance que l'on pouvait se protéger contre le mauvais œil en était un exemple parmi tant d'autres. À cette superstition, on pouvait ajouter aussi des goûts alimentaires communs, un même sens de l'hospitalité. Dans des aires culturelles comme la Méditerranée ou l'Orient, on retrouve des points communs, une connivence en dépit des différences religieuses. Culture et religion ne se superposent pas toujours. C'est peut-être justement cette difficulté à établir la séparation et reconnaître la distance entre elles qui, aujourd'hui, est à nouveau devenue un enjeu majeur de l'humanité, et de l'Europe en particulier.

Des opinions à l'opinion publique

L'intérêt que portent les anthropologues et les sociologues aux conversations avec les chauffeurs de taxi vient sans doute du fait que celles-ci manifestent l'interface entre le personnel et le public. La conversation se déroule dans un transport privé, dans le lieu clos du taxi, mais entre deux personnes étrangères l'une à l'autre. C'est une rencontre fortuite, produit de l'anonymat urbain, mais aussi une forme de rencontre «privatisée», protégée de l'écoute publique. Dans un taxi, nous ne faisons pas que circuler dans la ville, mais aussi à travers les informations, les rumeurs, les opinions. Car l'opinion du chauffeur de taxi peut acquérir aussi un statut représentatif de l'opinion dite publique.

Les propos de mon chauffeur de taxi marseillais, bien que personnels et marqués par la mémoire arménienne, entraient ainsi en résonance avec une grande partie de l'opinion publique française. La correspondance entre l'opinion d'une personne et l'opinion publique est un phénomène complexe. La position sociale, la mémoire subjective, mais encore l'accès à l'information, au débat public des personnes, jouent un rôle décisif dans la formation des opinions. Chacune d'elles fait son entrée dans l'opinion publique

par une porte personnelle, une histoire singulière, pour donner forme à ce que l'on peut considérer comme un trait manifeste et collectif de l'opinion publique.

Toutefois, on ne peut en rester à cette correspondance entre opinion personnelle et opinion publique. Toute opinion ne constitue pas une opinion publique. Si l'on se réfère aux penseurs du XVII^e siècle, l'opinion n'est que la simple expression du « sens commun », des us et des mœurs prévalant dans la société, des jugements sans fondement, voire des préjugés. Il y a donc bien une tension entre cette première définition de l'opinion et celle qui lui succède ensuite, élaborant la notion d'opinion publique. Habermas, dans sa réflexion sur la généalogie du concept d'opinion publique, montre comment celle-ci évolue en relation avec l'usage de la raison et contre les préjugés des opinions. En France, l'opposition a longtemps été très nette entre opinion et vérité, jugement et raison, opinion et critique. C'est avec les physiocrates que la notion de « public éclairé » fait son apparition, celui-ci se constituant à travers la discussion critique dans la sphère publique[1]. Donc, à partir du XVIII^e siècle, opinion publique et usage de la raison critique commencent à converger. Mais ces deux notions ne sont pas toujours pensées comme un couple indissociable. Pour Rousseau, par exemple, la « volonté générale » est fondée sur le consensus des cœurs plutôt que sur celui des arguments : en évitant les « discussions épineuses », la société s'en trouve mieux gouvernée, grâce à des lois qui correspondent à la simplicité des us et des opinions[2]. Or, dans la définition, qu'Habermas propose, de la sphère publique comme idéal-type de la démocratie, le débat public est le lieu où les préjugés et les opinions font l'objet d'une communication critique et discursive. L'opinion transformée par l'usage de la raison n'est plus une simple opinion, dans le sens d'une simple inclination, mais une réflexion privée sur les affaires publiques et leur discussion en public.

Or, aujourd'hui, l'interprétation plus populiste de la notion d'opinion publique laisse dans l'ombre la notion de public éclairé, lui trouvant des connotations élitistes. On assiste ainsi à une sorte de sacralisation de l'opinion publique comme nouvelle figure positive de la collectivité. Au sujet de la candidature turque, par exemple, c'est sondages à l'appui que l'on dit constater, en termes de pourcentage, l'hostilité déclarée de la majorité des Français[3].

L'opinion publique devient ainsi une donnée indiscutable, qui ne peut être soumise au débat critique.

Le débat sur la Turquie illustre une nouvelle étape dans la construction européenne, montrant que celle-ci ne relève plus du seul domaine des décideurs politiques ou des eurocrates de Bruxelles, mais qu'il appartient aussi au peuple de se prononcer, soit à travers les sondages, soit par référendum, consultation qui entre ainsi dans le jeu politique. On retrouve en quelque sorte, appliqués au projet européen, l'idée de souveraineté populaire tout comme le principe de vérité de l'État-nation moderne. Le cheminement politique qui conduit à juger nécessaire de consulter le « peuple », donc d'organiser un référendum sur la Constitution européenne et sur l'ouverture des négociations avec la Turquie, en est un exemple. La souveraineté populaire et son corollaire, l'opinion publique, ont tendance à devenir une *persona* collective incontournable sur les aspirations démocratiques du projet européen. Mais il conviendrait alors de s'interroger sur la nature de cette aspiration démocratique.

La célébration du rôle de l'opinion publique dans la démocratie ne date certes pas d'aujourd'hui, pas plus qu'elle ne concerne le seul débat sur la Turquie. Mais, comme le montre Pierre Rosanvallon, l'opinion publique change de registre dans les sociétés démocratiques contemporaines. D'une démarche politique d'opposition, de la voix spontanée de la société civile, elle évolue vers une démarche de type identitaire[4]. Ce qui est en jeu, c'est une nouvelle consécration de l'opinion politique : la reconnaissance sociale et la popularité des sondages correspondent en effet à la volonté de rompre avec l'abstraction démocratique et de restituer une voix et un visage au peuple. Ainsi, des formules du genre « les Français pensent que » en sont une mise en scène, « il y est presque toujours question d'une société comprise comme une personne[5] ». En cherchant à cerner et définir le moral, les humeurs, les attentes ou les exigences du peuple, on assiste d'une certaine manière, selon Rosanvallon, au retour à la vieille théorie de la psychologie des peuples du XIX^e^ siècle. Et quand l'opinion publique, indispensable à la vie de la démocratie, devient la consécration d'une nouvelle figure de « peuple-opinion », il y a là une tentation de dérive vers une « démocratie essentialiste » : une telle personnification de la collectivité « fait dériver l'identité d'un double mouvement d'occultation

des divisions intérieures de la société et d'exacerbation des différences avec ce qui lui est extérieur ou étranger[6] ». Le spectre permanent d'un ennemi intérieur ou extérieur, la dénonciation de ce qui peut menacer l'identité du peuple, encouragent à leur tour, comme le fait encore remarquer Rosanvallon, la montée des politiques populistes, telle en France la percée du Front national[7].

L'Europe, identité ou projet ?

Les termes du débat public sur la compatibilité entre l'adhésion de la Turquie et le projet européen, entamé depuis deux ans et qui n'a cessé de gagner en importance dans la vie politique intérieure française, appelle une réflexion sur la nature de ce débat et ses dimensions identitaires. Ce sont, en effet, les discussions sur la candidature turque qui ont montré combien était difficile la relation entre identité et altérité : l'éventuelle présence de la Turquie au sein de l'Union européenne a provoqué un débat sur ce qu'est ou doit être l'identité de l'Europe, tout au moins dans sa version française.

Le débat sur la Turquie est devenu un débat identitaire où les partisans du « non » cherchent à identifier, par les frontières géographiques, la religion, la question des Arméniens, le statut des femmes ou les mœurs culturelles, la différence ou l'altérité entre deux mondes. Il a établi un répertoire de thèmes qui contribuent à renforcer davantage la distance qui sépare la Turquie de l'Europe : les frontières géographiques (Iran, Irak), mais aussi culturelles, le spectre islamiste, la taille de la population, tous ces thèmes renforcent la réticence et l'imaginaire de la peur. On assiste à une dynamique de mise à distance de la Turquie, que je qualifierais volontiers par un néologisme, la volonté d'« altériser » la Turquie. D'une part, ce débat a suscité l'expression de sentiments et de préjugés relevant d'une mémoire historique sédimentée. Des opinions considérées comme allant de soi, comme naturelles, constituant en quelque sorte une *doxa*, forment un genre d'opinion « primordiale », qui n'a presque pas changé dans sa structure psychosociologique[8]. Mais c'est sur ce fond de mémoire historique sédimentée et sur sa structure psychosociologique, qui signent une altérité « classique » reposant sur de vieux clichés, que s'est greffé un nouveau répertoire d'arguments pesant sur l'imaginaire collectif.

La discussion est prise aujourd'hui dans la spirale d'une production de l'altérité turque, qui va jusqu'à dépeindre l'entrée de la Turquie dans l'Union sous les couleurs d'une menace, fruit du souhait des ennemis de l'Europe[9]. Cela ne veut pas dire qu'aucune critique digne de ce nom ne soit conduite. Certains hommes politiques ou intellectuels, toutes tendances confondues, requièrent un débat plus raisonné sur les arguments en faveur de la candidature turque, précisément afin de dépasser les fixations identitaires et civilisationnelles. Mais ces voix sont minoritaires. Dans l'ensemble, le débat est plutôt monocorde (bien que plurithématique). S'ensuivent une mobilisation des sentiments et une pléthore d'arguments négatifs qui ont pour résultat la formation d'une opinion publique réticente, voire hostile, au principe de l'adhésion turque.

L'intégration de la Turquie à l'Union constitue un cas d'espèce pour le projet européen et il est tout à fait révélateur qu'à l'occasion de sa candidature un débat ait été ouvert, peut-être le premier du genre, sur la définition de l'Europe. Mais l'éventualité d'un rapprochement de la Turquie avec celle-ci semble toucher quelque chose de caché, d'implicite, d'émotionnel, voire d'irrationnel, dans la définition identitaire des Français en particulier. On peut également penser que l'on a tout simplement besoin dans nos démocraties dépassionnées d'altérité, d'un autre, pour conjurer le déficit identitaire et mobiliser les énergies collectives. Le fait que la Turquie soit devenue un lieu névralgique de différence et d'altérité, permettant de rappeler un héritage commun, une assise homogène, peut paraître normal, voire souhaitable, aux yeux de certains. Mais nul ne peut ignorer que le débat sur ce pays met à l'épreuve la capacité de l'Europe à se confronter à l'altérité, comme à construire la démocratie et la paix. Les deux aspects sont liés, car c'est dans et par la constitution de l'espace public que les démocraties européennes pensent le rapport à l'autre, à l'étranger, à l'immigration, mais aussi à toutes les formes de différences subies ou revendiquées. Il existe un lien fondamental entre l'espace public et le rapport à l'altérité; le débat identitaire joue sur le sentiment de peur et rend ce rapport difficile à penser dans des termes inclusifs et démocratiques.

Paradoxalement, l'« altérisation » de la Turquie intervient alors que celle-ci se rapproche de l'Europe et montre sa détermination politique à s'engager dans un processus de transformation sociale conforme à la perspective démocratique européenne[10]. Autrement

dit, le débat s'ouvre au moment précis où la Turquie devient une candidate crédible, comme l'a confirmé le rapport de la Commission européenne, et donc se positionne comme interlocuteur et partenaire possible de l'Europe.

De fait, la Turquie montre des signes de dépassement de l'altérité, des retards, des fixations identitaires d'ordre étatique, national ou religieux. Les réformes législatives destinées à harmoniser le système juridique turc avec les critères de Copenhague n'ont pas été de simples réformes sur le papier – réformes « cosmétiques », comme les turco-sceptiques ont choisi de les présenter –, mais se sont accompagnées d'une véritable mobilisation sociale (*seferberlik*). Loin de pouvoir être réduites à des lois votées par le Parlement sans implication de la société turque, ces transformations sont le fruit de la mobilisation des associations civiles, des mouvements des droits de l'homme, du milieu des affaires, des intellectuels, mais également de la détermination de la classe politique, et surtout du gouvernement. Faire passer au Parlement, par exemple, la loi sur l'abolition de la peine de mort, alors qu'Abdullah Öcalan, leader du PKK, était en prison, n'aurait pas été possible sans un débat public virulent sur la question kurde. Une telle avancée n'est envisageable que dans le cadre d'une critique du nationalisme assimilateur. Toujours dans le même sens, la pénalisation des crimes d'honneur, défendue par les associations féministes turques, a trouvé un soutien dans la perspective européenne, qui a contribué à la démocratisation approfondie de la société turque et servi d'idéal consensuel. Le projet européen a été relayé par le projet interne et partagé par un grand nombre d'acteurs.

Il ne s'agit pas de présenter la Turquie comme un pays dépourvu de problèmes, mais de montrer comment la perspective européenne permet de les dépasser. Dans ce sens, l'européanité n'est pas autre chose que la capacité d'une société à se montrer critique envers elle-même, à détecter ses propres problèmes, à les nommer, et à en faire une affaire publique pour proposer des solutions législatives dans le cadre d'un État de droit. C'est dans ce sens qu'on voit l'européanité œuvrer en Turquie. À l'âge de la globalisation, le projet d'Europe encadre l'agir social qui risque de disparaître entre le néolibéralisme et l'ultraconservatisme.

Ne pas reconnaître l'européanité de la Turquie, l'altériser, l'orientaliser, l'islamiser, sinon la barbariser, revient à définir l'Europe

comme une identité et non comme un projet. Or, la candidature turque n'a pu être envisagée que grâce au renoncement à la pureté d'une identité définie en termes nationalistes ou religieux. D'autre part, la présence de la Turquie en Europe questionne et trouble l'équation tacite entre identité européenne et héritage judéo-chrétien. Elle exige de redéfinir le projet européen en séparant le culturel du religieux et en dépassant les fixations et les passions identitaires.

Si l'on définit l'européanité comme un projet et non comme une identité donnée, on met l'accent sur le processus et sur la capacité démocratique à faire continuellement face à la question de l'altérité. Il s'agit d'un dépassement des frontières identitaires entre l'islam et l'Occident, entre la Turquie et l'Europe. Ainsi, le génocide arménien doit trouver sa place dans ce processus de « démantèlement » identitaire. Cela exige un travail critique sur l'opinion publique turque, sur les préjugés, les convictions enfouies, les sédimentations historiques, bref, un travail intellectuel et la construction d'un public éclairé.

Pour revenir à la question initiale sur le rapport entre opinion publique et public éclairé, j'aimerais évoquer le contraste entre les notions, nécessairement imbriquées, d'opinion publique et de secret – une forme dérivée de l'opposition entre intérieur et extérieur[11]. Par définition, un secret délimite un domaine extérieur à l'opinion publique; une fois institutionnalisé, tout espace public reproduit de nouveaux espaces secrets afin de pouvoir continuer à faire de la politique. Celle-ci exige l'existence de lieux de débat secrets, que les intellectuels comme les groupes d'intérêts animent. Ces lieux constituent une étape préalable et indispensable au débat public. Il s'agit donc de questionner les tabous, les préjugés, et de procéder à certaines réformes dans des cercles restreints – si l'on espère avoir quelque chance de les réaliser. Le projet européen ne peut avancer et répondre au défi identitaire que s'il restaure les limites de l'opinion publique par le préalable de discussions éclairées.

11

Renoncer à la « pureté » européenne

Les Turcs connaissent un problème d'appartenance doublé d'une ambivalence. Selon les Arabes, ils se trouveraient ainsi dans une double négation, n'étant ni musulmans ni modernes. Cette double négation peut se retourner en double affirmation : les Turcs se considèrent à la fois comme musulmans et modernes; et, sans conteste, comme européens. La question reste de savoir comment articuler ensemble ces deux appartenances, et ce, dans un contexte renouvelé.

Le débat public que soulève, en France, la candidature d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne montre en effet que l'islam se trouve plus que jamais au cœur du débat européen. Par ailleurs, les attentats du 11 septembre ont suscité un nouvel intérêt sur ce sujet comme le montrent les très nombreux ouvrages parus depuis sur la question de l'islam. Ses porte-parole ou ses experts – jusqu'alors considérés peu ou prou comme des marginaux, au mieux comme des orientalistes ou des théologiens – circulent d'un espace public à l'autre, tandis que les instituts de recherche fleurissent un peu partout dans le monde. Bref, l'islam est désormais au centre du débat public, occupant une place de plus en plus importante dans la réflexion contemporaine.

De l'islam comme réappropriation critique de la modernité

Or, lorsque l'on évoque la question de l'« islam » et de l'« Occident », on l'aborde le plus souvent en termes de distance géographique ou civilisationnelle, et non en termes de proximité. D'un point de vue historique, on sait pourtant combien, ne serait-ce que par l'épisode colonial, le monde musulman a été marqué par une

modernisation aussi forte que volontariste et à quel point il est aujourd'hui touché par la globalisation. La proximité entre les deux cultures est encore accentuée par des phénomènes migratoires, anciens comme récents. Cette empreinte n'est certes pas symétrique. Entre musulmans et occidentaux, ce sont les premiers qui se sont référés au modèle occidental comme modèle de développement. Les grandes valeurs de la modernité occidentale, telles que la laïcité ou l'égalité des sexes, ont imprégné l'imaginaire social avec, comme conséquences, la mise en place d'institutions, mais aussi de profonds changements dans les pratiques individuelles. C'est dire qu'on ne peut plus continuer à évoquer quelque « retard » ou autre « déficit » de modernité lorsqu'on évoque le monde musulman. Bien au contraire, on peut parfois souligner un excès de modernité, comme dans le cas de la laïcité en Turquie, où le modèle jacobin, associé au pouvoir de l'armée, a engendré une laïcité « musclée », voire autoritaire. On peut aussi citer les conquêtes en matière de droits des femmes qui, en Turquie comme dans l'ensemble des pays musulmans, ont souvent moins posé de problème que le respect des « droits de l'homme ».

Cette modernité, entendue comme projet et comme imaginaire social, a provoqué dans les pays musulmans, une sorte de « détraditionalisation » bien plus importante que dans les pays européens. Or, ce qui a changé au cours des deux dernières décennies, c'est justement ce rapport des musulmans à la modernité. C'est ici qu'intervient le terme d'« islamiste », dans le sens d'un refus d'assimilation et d'une critique de la relation mimétique à l'Occident – « occidentalisation » et « modernisation » ayant été considérées comme synonymes pendant des siècles. Aujourd'hui, le sens de cette mouvance islamiste est à interpréter comme une tentative de réappropriation de ce rapport à la modernité. Malgré la diversité des formes prises par le phénomène – révolution iranienne, terrorisme du 11 septembre, parlementarisme turc, développement des pratiques individualistes, etc. –, ce point commun sous-tend la recherche d'une appellation générique, « islamisme » ou « mouvance islamique ». C'est suggérer par là l'existence d'une revalorisation de l'islam au cœur même de la quête identitaire des musulmans, et ce, en dépit du fait qu'ils évoluent déjà en pleine modernité, que ce soit par l'immigration, par leur éducation laïque, leur formaton scientifique, voire par leur pratique politique.

L'islam, en ce sens, ne fait plus référence à des populations attachées à un territoire, à un lieu, à des traditions. Les chercheurs ont d'ailleurs bien montré à quel point le déracinement peut susciter l'action terroriste ou devenir une source d'aliénation. On est loin de l'équation établie modernité et mobilité : étaient appelés « modernes » ceux qui s'étaient dégagés de leurs coutumes, avaient quitté leurs terres, étaient devenus urbains, voire cosmopolites. Si l'on valorise davantage le « local » aujourd'hui, hier ce terme s'employait en priorité, par opposition au « global », à un groupe resté attaché à ses traditions et considéré, pour cette raison, comme extérieur à la modernité. Or, les musulmans suivent de nos jours un processus de mobilité géographique et culturelle qu'illustre bien leur situation en Europe. L'islam ne prend plus chez eux le sens d'une appartenance territoriale, mais celui d'une construction intellectuelle, délibérément, individuellement et collectivement choisie.

La victoire du Parti islamique aux élections en Turquie montre également cette évolution. La dénomination même de cette formation politique suscite bien des interrogations : s'agit-il d'un islamisme modéré ? de musulmans démocrates, modernes, conservateurs, libéraux ? Une certitude néanmoins : ce parti n'est pas le reflet d'une soi-disant Turquie profonde, ou encore des Turcs de la périphérie marginalisée. Il rassemble, au contraire, des musulmans issus des classes moyennes en pleine ascension, qui ont déjà un pied dans la modernité et qui ne nourrissent aucune frustration sociale. C'est en se déplaçant vers le centre que le Parti islamique a remporté les élections. Et si les Turcs ont longtemps pensé qu'ils pouvaient oublier et faire oublier aux Européens leur appartenance au monde musulman – c'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils se sont tant engagés dans la laïcité –, ce sont, ironie de l'histoire, des musulmans qui se déclarent pro-européens.

Ce regard croisé comme ce paradoxe ne peuvent être ignorés. L'Europe saura-t-elle créer un espace pour ces démocrates musulmans et réformistes ? L'enjeu est crucial, y compris pour l'Europe. Car le vrai changement entre l'islam et l'Europe est là : si les musulmans regardaient il y a peu encore vers l'Occident, désormais ce sont les Occidentaux qui se tournent vers les musulmans.

Pour en finir avec le jugement « Occident = civilisation »

Parler d'espace public, c'est à la fois parler de l'ouverture et du lien avec autrui. L'espace public définit ainsi les frontières entre ceux qui sont inclus et ceux qui sont exclus, car il n'y a pas d'« ouverture » sans instauration de limites. Deuxième caractéristique de l'espace public : la laïcité, ce qui est particulièrement vrai du modèle français. Pour faire partie de cet espace et avoir accès au débat, il faut accepter les règles du jeu de cet espace neutre, mettant entre parenthèses les différences religieuses. Il n'est pas d'espace public, enfin, sans espace privé. Comprendre l'islam contemporain, c'est donc s'interroger davantage sur les relations de celui-ci avec l'espace public et avec l'Europe. En effet, l'islam émerge aujourd'hui dans l'espace public et sa visibilité dérange. Que l'on songe au « foulard », à la demande de construction de mosquées, à la viande halal ou encore au débat sur le calendrier : tout ce qui relève de la vie quotidienne importe dans la définition du sujet musulman.

L'islam, aujourd'hui, n'est pas réductible à une idéologie : la notion d'islamisme ne suffit pas à le définir si celle-ci désigne une structure rigide entre les mains de militants. Il existe un imaginaire social islamique. En Europe, c'est un islam de plus en plus intériorisé, personnalisé, qui, dans les pratiques, semble se développer. Ces comportements – qui s'épanouissent déjà dans des espaces de modernité comme les universités, dans la vie politique ou en milieu urbain – me paraissent traduire une appropriation de la modernité et sa critique. Ils sont d'abord porteurs d'une résistance à la définition libérale du sujet en ce sens qu'ils contiennent un rappel des frontières de la modestie et de la pudeur. C'est pourquoi chaque manifestation publique de l'islam constitue aussi un rappel du privé, de l'interdit, du secret, du sacré. Ainsi du « foulard », qui constitue une façon d'en appeler, en public, à la vie privée. La critique culturelle majeure porte sur l'équation entre l'être civilisé et l'être occidental, une protestation contre l'équation « Occident = civilisation ».

La question du « foulard » est centrale pour comprendre l'islam contemporain. Plutôt qu'un acte politique, le foulard relève bien d'une histoire de mœurs et de la façon dont les sujets musulmans se définissent au cœur de la modernité. La question de la femme cristallise cette ambivalence. Loin d'être le seul épiphénomène d'un

activisme plus large, cette question est au cœur du débat car elle renvoie à une dimension plus culturelle, à une production de nouvelles normes. Les femmes, en effet, ont déjà quitté l'espace traditionnel : elles ont pris pied dans la vie publique, dans les écoles, au Parlement (comme en Turquie), dans les médias. Contrairement aux générations antérieures, les filles qui portent le voile aujourd'hui franchissent le seuil de la tradition, évoluent dans l'espace public, réclament le partage des postes universitaires, etc. La question est par conséquent de savoir si l'on est prêt ou non à redéfinir, à renégocier les frontières d'inclusion et d'exclusion de l'espace public. C'est le cas en France comme en Turquie, y compris depuis la victoire du parti musulman démocrate.

Repenser les fondements de l'espace public européen

La question de la femme est emblématique : elle révèle les limites propres à l'espace public européen laïc en même temps qu'elle se trouve au cœur de la dynamique des mouvements islamistes. Dans les pays musulmans ou chez les musulmans d'Europe, la modernité, certes, se pratique. Mais la modernité, en instituant des comportements plus homogènes, efface toutes les différences. La difficulté pour les musulmans consiste donc à préserver une différence au cœur même de la modernité, à faire coexister des contraires : affirmer une différence sans annihiler la modernité ou s'identifier à cette dernière sans renier l'islam, ce que font en revanche les Turcs laïcs. Si, en Europe, les musulmans doivent reconnaître la modernité en eux, et c'est ce qu'ils commencent à faire, l'Europe doit également réfléchir sur elle-même, un processus entamé depuis les attentats du 11 septembre, et amplifié depuis que se pose la question de l'adhésion de la Turquie à l'Europe.

L'Europe ne devrait-elle pas se poser la question sur sa position par rapport à la civilisation ? sur la fin éventuelle de sa mission civilisatrice ? (« Civilisation » moins dans le sens que lui prête Samuel Huntington que dans celui que lui donne le sociologue Norbert Elias : « conscience de la supériorité des mœurs occidentales[1] »). À leur insu, les musulmans ont par le passé repris cette définition à leur compte, entreprenant de se débarrasser de leurs particularités culturelles, y compris de l'islam et de ses traditions, et jusqu'à leurs modes de vie, pour se rapprocher peu à peu de cette civilisation

conçue comme universelle et positiviste. Cette logique de l'assimilation semble désormais dépassée pour les musulmans, de même que la notion de mission civilisatrice pour les Européens. En leur lieu et place émerge la notion d'une distinction et d'une séparation des civilisations (notion conflictuelle s'il en est), défendue en particulier par les tenants de la thèse du « choc des civilisations ».

Ce qui a fait le propre de l'Europe et de l'Occident, est pourtant cette capacité à créer la relation à l'autre, à l'étranger, ce que l'on nomme aussi la démocratie. La clôture de l'espace européen n'est pas sans quelque similitude avec l'islam fondamentaliste : quel sens a une Europe qui prétendrait à la « pureté », à une identité presque essentialiste ? Reconnaître l'islam au sein de l'espace public européen, c'est sans doute renoncer aux nouveaux habits qu'emprunte la mission civilisatrice du 19e siècle. Ne faut-il pas engager la réflexion sur les fondements de cet espace public, tenter de lui trouver une nouvelle définition ? Faut-il repenser la notion de laïcité ou encore les frontières entre vie publique et vie privée ? Si le débat est si douloureux et chargé d'émotion, c'est sans doute parce qu'il nous faut questionner l'identité européenne, renoncer à sa « pureté ».

Notes

Introduction

1. Selon le titre du film de Sofia Coppola, *Lost in Translation*, en janvier 2004.

2. Clifford Geertz, *Ici et là-bas. L'anthropologue en tant qu'auteur* (1988), Paris, Métailié, 1996.

3. L'appellation de l'un comme de l'autre est problématique. Il est difficile de désigner l'Europe comme une entité homogène et bien définie, tracée par des frontières fixes. De même, l'islam n'est pas une entité homogène non plus. Ce livre veut offrir une piste d'analyse pour dépasser ces simplifications. Il s'agit de comprendre comment ces appellations prennent forme dans un processus intersubjectif et interculturel.

4. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 161-162. Je remercie Olivier Abel d'avoir attiré mon attention sur cette approche de la contemporanéité.

5. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

6. Edgar Morin montre comment l'historiographie européenne a extériorisé la Turquie alors qu'elle était un empire européen. Au XIV^e^ siècle, lors de la fameuse bataille du Champ des Merles, au Kosovo, où les Ottomans ont battu les Serbes, on trouvait ainsi des chrétiens dans l'armée ottomane, et des musulmans dans l'armée serbe (Edgar Morin, « Le test européen », *Le Journal du dimanche*, 10 octobre 2004.

7. Shmuel N. Eisenstadt et Wolfgang Schluchter, « Introduction : Paths to Early Modernities. A Comparative View », *Daedalus*, 127 (3), 1998, p. 6.

8. Michael Ignatieff, *Kaboul-Sarajevo. Les Nouvelles frontières de l'empire*, Paris, Seuil/La République des Idées, 2002.

9. Un livre d'Ivo Andric, prix Nobel de littérature en 1961, *Le Pont sur la Drina*, explique bien la complexité de l'identité bosniaque.

10. Predrag Matvejevic, « Ce pont entre Orient et Occident », in *Stari Most / Le Vieux Pont de Mostar*, sous la dir. de Gilles Péqueux et Yvon Le Corre, Gallimard & Partenaires, 2002.

11. *Ibid.*, p. 28.

12. Entretien avec Gilles Péqueux, ingénieur en charge de la définition, la coordination et la supervision des études pour la reconstruction du pont de Mostar, à l'occasion de la « Journée du Courrier des Balkans », 1^er^ mars 2003.

13. La chambre d'appel du Tribunal pénal international (TPI) pour l'ex-Yougoslavie a définitivement confirmé, le 19 avril 2004, que le massacre des musulmans de Bosnie de Srebrenica (Bosnie-Orientale), en 1995, constituait un génocide. Après dix ans, en 2005, le 11 juin, la date de massacre de 8 000 hommes et garçons musulmans par les forces serbes a été commémorée comme le pire des massacres organisés en Europe depuis la Seconde Guerre mondiale.

14. M. Ignatieff, *Kaboul-Sarajevo, op. cit.*, p. 27.

15. Pour une autobiographie de l'architecte, cf. Daniel Libeskind, *Construire le futur. D'une enfance polonaise à la Freedom Tower*, Paris, Albin Michel, 2005.

16. La statue originale a été remise officiellement aux États-Unis, le 4 juillet 1884 à Paris. La Statue de la Liberté représente une femme drapée dans une toge et brandissant une torche de la main droite. Sur les tablettes qu'elle tient de la main gauche, on peut lire en chiffres romains « 4 juillet 1776 », jour de l'indépendance américaine. À ses pieds se trouvent les chaînes brisées de l'esclavage.

17. L'entreprise des *Lieux de mémoire* dirigée par Pierre Nora (Paris, Gallimard) voulait appréhender les lieux de mémoire comme objets historiques à analyser pour comprendre la construction nationale de la mémoire. Or la globalisation transforme considérablement la relation entre les lieux et la mémoire.

18. Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, op. cit.*; Régine Robin, *La Mémoire saturée*, Paris, Stock, 2003. Cf. aussi Alexandra Laignel-Lavastine, « Face à l'histoire. La recherche d'une "juste memoire" », *Le Monde*, 22 mai 2005, p. 12.

19. J'emprunte l'expression au projet de livre à paraître en 2006, sous la direction de Nathalie Karagiannis et Peter Wagner, *Varieties of World-Making. Beyond Globalization*, Liverpool University Press.

20. Titre de l'article paru dans l'hebdomadaire *The Economist* après les attentats de Londres : « The Enemy Within », 16-22 juillet 2005, p. 24.

21. Annelies Moors, « Submission », *Debates on Islam in Europe, ISIM Review*, 15, 2005.

22. José Casanova attire l'attention sur le rôle croissant des religions dans la vie moderne. Il montre comment les religions sont « déprivatisées » ; aussi bien le catholicisme que le protestantisme, dans des pays très divers, comme l'Espagne, la Pologne, le Brésil et les États-Unis, ne se cantonnent plus dans la sphère privée et investissent la vie publique. Cf. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

23. L'affichage de la publicité pour la marque de vêtements « Marithé et François Girbaud » a été interdit par le tribunal de grande instance de Paris, le 10 mars 2005, donnant raison à l'association catholique « Croyances et libertés ». Cf. *Le Monde* 2, 2 avril 2005, p. 39-40.

24. Monique Canto-Sperber, *Le Bien, la Guerre et la Terreur*, Paris, Plon, p. 30.

25. Pierre Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1996.

26. Le livre de Paul Berman montre l'impact de la pensée antilibérale d'origine européenne dans le *mind set* des islamistes contemporains; cf. *Les Habits neufs de la terreur*, traduit de l'américain par Richard Robert, préface de Pascal Bruckner, Paris, Hachette Littératures, 2003.

27. Pour une critique de la surislamisation des débats, cf. Dounia Bouzar, *Monsieur Islam n'existe pas : pour une désislamisation des débats*, Paris, Hachette Littératures, 2004.

28. Patrick Haenni, « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient. De quelques islamisations non islamistes », in *Le Post-islamisme*, numéro spécial de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, sous la dir. d'O. Roy et P. Haenni (n° 85-86, 1999).

29. Pour les études de cas des modalités publiques de l'islam en Europe, en Turquie mais aussi en Iran, cf. *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, sous la dir. de Nilüfer Göle et Ludwig Amman, Bielefeld, Transcript, 2004. Et, plus particulièrement, l'article de Simonetta Tabboni (p. 326-341) qui élabore la question de la différence et de la proximité à travers la notion de l'étranger.

30. Pour le concept d'« autre espace », l'« hétérotopie », cf. Michel Foucault, « Des

espaces autres » (1967) dans *Dits et Écrits, 1980-1988*, éd. par D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 1994. Et pour les notions de « contre public » et de subalternes, cf. Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, Londres, Zone Books, 2002. Cf. aussi Nancy Fraser, « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Socialist Review*, n° 4, 1989, p. 56-80.

31. Hans Joas distingue trois modes de créativité dans l'agir humain : l'idée de production rapporte la créativité au monde des objets matériels, l'idée de révolution au monde social, et l'idée d'expression au monde subjectif. Cf. Hans Joas, *La Créativité de l'agir*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 (1re éd. allemande, 1992), p. 84.

32. Alain Touraine, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.

33. Time Europe, « Europe's Identity Crisis », 28 février 2005, vol. 165, n° 9.

34. J'emprunte cette notion à Serge Moscovici, pour qui la plupart des changements sociaux sont l'œuvre de minorités. Cf. Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1996.

35. Niklas Luhmann, *Politique et complexité. Les contributions de la théorie générale des systèmes*, trad. Jacob Schmutz, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

36. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, vol. 1, The Classical Age of Islam, Chicago*, The University of Chicago Press, 1974, p. 81.

37. Sur le rapport entre l'abolition du califat et la montée de l'islamisme contemporain, cf. Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Londres-New York, Zed Books, 1997.

38. Sadik J. Al-Azm, « Time Out of Joint. Western Dominance, Islamist Terror, and the Arab Imagination », Boston Review, octobre-novembre 2004.

39. M. Canto-Sperber, *Le Bien, la Guerre et la Terreur, op. cit.*, p. 26.

40. François Georgeon, « L'Empire ottoman et l'Europe au XIX^e^ siècle », *Turquie, la 28^e^ étoile ? Un défi à relever, Confluences Méditerranée*, n° 52, hiver 2004-2005.

41. Tarik Ramadan, figure controversée de l'islam européen, cherche à conceptualiser la présence des musulmans en Europe. L'évolution de la terminologie qu'il utilise est significative. Cf. Alain Roussillon, *La Pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*, Paris, Tétraèdre, 2005. Ramadan cherche à definir les conditions minimales permettant aux musulmans de vivre comme minorité dans une société non musulmane, sans contredire leur appartenance à la Communauté des croyants. Pour couper à la division binaire du monde en *dâr al-islam* et *dâr al-harb*, il propose au début des années 1990 de parler d'un « espace du pacte » ou « espace de la paix » (*dâr al-sulh*), et introduit ensuite l'« espace du témoignage » (*dâr al- shahâda*), où la liberté de conscience est protégée par les Constitutions. Cf. Tarik Ramadan, «Les musulmans et la mondialisation», *Pouvoirs*, 104, 2003. Du même auteur, *Islam. Le face-à-face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?*, Lyon, Tawhid, 2001.

42. Il n'y a pas qu'une forme d'antisémitisme : cf. Michel Wieviorka, *La Tentation antisémite. Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2005.

43. Jean-Luc Nancy, « L'impossible acte constituant », *Le Monde*, 29 juin 2005.

CHAPITRE 1
L'instantané terroriste

1. Uğur Kömeçoğlu, "The Publicness and sociabilities of the Ottoman Coffeehouse", *The Public*, vol. 12 (2005), 2, 5-22.

2. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* [1962], Paris, Plon/Agora Pockett, 1990, p. 279-280.

3. Craig Calhoun, Paul Price et Ashley Timmer (éds.), *Understanding September 11*, New York, The New Press, 2002.

4. Jim Dwyer et Kevin Flynn, *102 Minutes : The Untold Story of the Fight to Survive Inside the Twin Towers*, New York, Times Books, 2005.

5. Guy Peellaert et Nik Cohn, *Rêves du 20e siècle*, Paris, Grasset, 1999.

6. Les historiens américains ont tout de suite consacré un numéro spécial à l'événement : History and september 11, *Journal of American History*, vol. 89, n°2, 2002. Pour la diversité des arguments sur le 11 septembre, voir Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2001 ; Noam Chomsky, *11-9, Autopsie des terrorismes : entretiens*, trad. de l'anglais par Hélène Morita et Isabelle Genet, Paris, Le Serpent à Plumes, 2001 ; Jean-Marie Colombani, *Tous Américains ? : le monde après le 11 septembre 2001*, Paris, Fayard, 2002 ; Alexandre Adler, *J'ai vu finir le monde ancien*, Paris, Grasset, 2002 ; Jacques Derrida et Jürgen Habermas, *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004.

7. François Hartog (éd.), *L'Histoire d'Homère à Augustin. Préface des historiens*, trad. de Michel Casevitz, Paris, Seuil/Points, 1999, p. 100 : « Par la posture qu'il adopte, l'historien [Thucydide] entend adresser son histoire aux hommes de l'avenir, leur transmettant, avec ce récit qu'il a nommé, en effet, pour toujours, *La Guerre du Péloponnèse*, un instrument d'intelligibilité des présents à venir. Car compte tenu de ce que sont les hommes (*to anthrôpinon*), d'autres crises analogues ne manqueront pas d'éclater dans le futur. C'est cette permanence de la nature humaine qui fonde pour Thucydide l'exemplarité de ce conflit. »

8. Au sens que Georg Simmel accorde à ce terme. Voir David Frisby, *Fragments of Modernity : Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*, Cambridge, Polity, 1985, p. 6. Voir aussi, Sylviane Agacinski, *Le passeur de temps. Modernité et nostalgie*, Paris, Seuil, 2000.

9. Sadik J. Al-Azm, « Time Out of Joint. Western dominance, Islamist terror, and the Arab imagination », *Boston Review*, Octobre-Novembre 2004.

10. Noam Chomsky, « Terrorisme, l'arme des puissants », *Le Monde Diplomatique*, décembre 2001, p. 10-11 : « M. Ben Laden fut le produit de la victoire des États-Unis contre les Soviétiques en Afghanistan ; quel sera le coût de leur nouveau triomphe dans ce pays ? »

11. Jean Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, *op. cit.*

12. Eric Darton, *Divided We Stand. A Biography of New York's World Trade Center*, New York, Basic Books, 1999.

13. *Ibid.*, p. 119.

14. Un des romanciers qui a utilisé abondamment le thème du double et des jumeaux est Michel Tournier (*Les Météores*, *Le Roi des Aulnes* etc. À propos de cet aspect de l'œuvre de Tournier, voir la seconde partie du livre d'Arlette Bouloumié, *Michel Tournier : le roman mythologique*, Paris, José Corti, 1988.

15. René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 59-88.

16. Voir Mary Douglas, *De la souillure* (Maspero, 1971), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2001.

17. *Le Monde*, 29.09 et 10.10. 2001.

18. Françoise Héritier, *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 et *Masculin / Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002.

19. Nilüfer Göle, *Melez Desenler. Islam ve Modernlik Üzerine*, Istanbul, Metis Yayınları, 2000.

20. Pour la thèse du « choc », voir l'ouvrage de Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

21. Nilüfer Göle, « Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie », *in* Gilles Kepel et Yann Richard (dir.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.

22. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993 ; rééd. « La Découverte poche », 2003.

23. Terme utilisé par Farhad Khosrokhavar, « Les nouveaux martyrs d'Allah », *Le Monde*, 2 octobre 2001. Cf. aussi le livre qui a repris le même titre, *Les Nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2003.

CHAPITRE 2
Les attentats d'Istanbul et la scénographie islamique

1. Pour une histoire du terrorisme, cf. Gérard Chaliand et Arnaud Blin, *Histoire du terrorisme de l'Antiquité à Al Qaïda*, Paris, Balland, 2004.

2. Cf. aussi, Gilles Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

3. *Le Monde*, 1er décembre 2003.

4. Sur le « témoin » et le « martus », voir l'article de François Hartog, « Le témoin et l'historien », *Gradhiva*, n°. 27, Juillet 2000, p. 1-14.

5. Cf. Farhad Khosrokhavar, *Les Nouveaux martyrs d'Allah*, *op. cit.*

6. Ulrich Beck, "Cosmopolitical Realism : On the Distinction between Cosmopolitanism in Philosophy and the Social Sciences", *Global Networks : A Journal of Transnational Affairs*, Avril 2004, vol. 4, n°. 2, p. 131-156. Du même auteur, voir aussi *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. de l'allemand par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

7. Esther Benbassa, *Une diaspora sépharade en transition (Istanbul, XIXe-XXe siècles)*, Paris, Cerf, 1993.

8. Sur Sayyid Qutb, voir Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes* (nouvelle éd.), Paris, Seuil, 1993 ; Olivier Carré, *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical (1906-1966)*, Cerf / « Patrimoines », 2004 ; Paul Berman, *Les Habits neufs de la terreur*, *op. cit.* Voir aussi, Roger Pol-Droit, « Le maître à penser de l'islamisme radical », *Le Point*, 09.09.2004, p. 92.

9. Jason Burke, *Al-Qaida. Casting a Shadow of Terror*, New York-Londres, IB Tauris, 2003.

CHAPITRE 3
Islam et globalisation : similitude ou altérité ?

1. Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005.

2. C'est notamment cette lecture que privilégie Thomas Friedman, *The World is Flat*, New York, Farrar Strauss Giroux, 2005.

3. Talal Asad relève cette question cruciale : cf. *Genealogies of Religion. Disci-*

tiques et délimitaient des chasses gardées. Les œuvres ne se laissent pas emprisonner dans les frontières de leurs pays respectifs; au contraire, elles s'inscrivent sur la carte d'une géographie inexplorée par leurs prédécesseurs. Les professionnels du nationalisme et de l'ineptie (les deux vont généralement de pair) accusent Flaubert (comme le firent Montherlant ou Maurice Bardèche cités par Kundera) de *"n'être pas de la même pâte qu'un Racine, un Saint-Simon, un Chateaubriand, un Michelet"*; autrement dit de n'être pas "assez français", comme d'autres ont reproché à Gombrowicz de n'être pas "assez polonais", ou, à Kundera lui-même, de n'être pas "assez tchèque". Or, dans ce qui touche à l'art du roman, il n'y a d'autres nationalités que la rabelaisienne, la cervantine, la flaubertienne, pour ne citer que les plus fameuses. Les gloires nationales, provinciales ou locales qui n'ont pas découvert de territoires artistiques inexplorés sont condamnées à la triste immortalité des statues et des plaques commémoratives : c'est-à-dire au néant de la redondance et de la futilité. »

2. Talal Asad, *Genealogies of Religion, op. cit.*, 1993.

3. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, p. 83. Egalement du même auteur, *Modern Social Imaginaries*, Public Planet Books, 2004.

4. Voir par exemple la position de Charles Perrault à propos des Chinois, in Levent Yilmaz, *Le Temps Moderne, op. cit.*, chapitre 36 : « Tout le raisonnement de [Charles] Perrault tient dans la proposition que les Chinois partagent l'espace des Modernes, mais pas leur temps; ils sont des Anciens par l'ignorance, non pas par la vertu d'une époque révolue. Les Anciens des Chinois sont les anciens Chinois, les Anciens des Anciens – Français – sont les Anciens – les Grecs ou les Romains –, qui ont vécu dans un espace et un temps révolus. Quant aux Modernes, ils n'ont pas d'Anciens! La césure, en ce dernier cas, est irrémédiable. Il y a un temps propre aux Modernes, dissocié du temps général. En sorte, paradoxalement, que Perrault peine à circonscrire le passé des Modernes. Peut-être n'en ont-ils d'ailleurs pas, comme s'ils étaient "nés de la terre" ».

5. Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.

6. François Hartog, *Régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2003.

7. Cf. par exemple le débat sur le calendrier à la Révolution : Bronislaw Baczko, "Le calendrier républicain", in *Les lieux de mémoire*, vol. I [1984], Pierre Nora (éd.), Paris, Gallimard/Quarto, 1997, p. 67-106.

8. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

9. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire.* Paris, Cerf, 1993; cf. du même auteur les ouvrages suivantes *Les Identités religieuses en Europe*, (éd., avec G. Davie), Paris, La Découverte, 1996; *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001; *Catholicisme français : la fin d'un monde*, Paris, Bayard , 2003.

10. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

11. Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity : Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002. Du même auteur, cf. aussi *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 2000.

12. Cf. le numéro spécial "Multiple Modernities" de la revue *Daedalus*, vol. 129, Issue I, Winter 2000.

CHAPITRE 6

Laïcité, espace public et la visibilité islamique

1. Ce processus de légitimation n'est pas allé sans difficultés ni heurts ; les coups d'État militaires de 1960, 1971 et 1980 l'ont interrompu à plusieurs reprises, avec l'interdiction des partis politiques. Mais, après chaque coup d'État, la transition vers la démocratie a repris et les mêmes partis se sont reformés, sous des noms différents, avec les mêmes leaders et la même organisation.

Le Parti national de l'ordre a été créé en 1970 par des transfuges du Parti de la justice (*Adalet Partisi*) de centre-droite. Après son interdiction en 1971, il est refondé en 1972 sous le nom de Parti national du salut (*Milli Selamet Partisi*) et a participé en 1974-1975 à deux gouvernements de coalition. Le coup d'État militaire de 1980 conduit à une nouvelle dissolution des partis politiques. Le parti islamiste refait surface en 1983, sous le nom de Parti de la prospérité (*Refah Partisi*). Lors des élections municipales du 27 mars 1994, il obtient 19,09 % des suffrages, puis 21,3 % aux élections générales du 25 décembre 1995. Mais l'opinion publique laïque et les militaires ont fait tomber le gouvernement de coalition sorti de ces élections, interdisant une nouvelle fois le parti islamiste. Il essaie de regagner du terrain politique sous le nom de Parti de la vertu (*Fazilet Partisi*) avant la seconde interdiction qui le pousse à modifier encore une fois le nom : Parti de la Félicité (*Saadet Partisi*). C'est à ce moment que la rupture avec les "modernistes" du parti intervient : en 2001, Recep Tayyip Erdoğan et ses amis quittent Necmettin Erbakan et le Parti de la Félicité pour créer AKP, le Parti de la Justice et du Développement (Adalet ve Kalkınma Partisi).

2. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil/Esprit, 1975.

3. M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 3-32, *passim*.

4. Pour une comparaison de la laïcité entre les deux pays, cf. « Laïcité/*laiklik* : Introduction », in *Laïcité(s) en France et en Turquie*, sous la dir. de Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, *CEMOTI (Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien)*, n° 19, 1995. Cf. l'excellent ouvrage de Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard/Le Débat, 1998.

5. Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.

6. *Laïcité(s) en France et en Turquie*, *op. cit.*, p. 13.

7. Nilüfer Göle, « Authoritarian Secularism and Islamist Politics : The Case of Turkey », *in* Augustus R. Norton (dir.), *Civil Society in the Middle East*, vol. 2, Leyde/New York/Cologne, E. J. Brill, 1996.

8. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, *op. cit.*, p. 68.

9. Le Parti démocrate, au pouvoir en 1950, a dû sa popularité au fait d'avoir mis un terme à ces pratiques religieuses imposées, et fut dénoncé à ce titre comme contre-révolutionnaire par les républicains.

10. Voir le tout récent ouvrage de Jocelyne Dakhlia, *Islamicités*, Paris, PUF, 2005.

11. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1991 ; Mary P. Ryan, « Gender and Public Access : Women's Politics in Nineteenth Century America », *in* Craig Calhoun (dir.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1993, p. 277.

12. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes*, *op. cit.*

CHAPITRE 7

Questions de femmes, questions de civilisations ?

1. On retrouve une telle lecture du progrès humain et de la raison éclairée articulée aux phases du devenir universel chez Auguste Comte, ou encore chez Condorcet : voir *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), éd. Alain Pons, Paris, Flammarion, 1998.

2. François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages, op. cit.*

3. Cécile Dauphin et Arlette Farge (éds.), *Séduction et sociétés : approches historiques*, Paris, Seuil, 2001. Toujours sous la direction des mêmes auteurs, *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997. Arlette Farge a également codirigé avec Natalie Zemon Davis, *Histoire des femmes, XVI^e^-XVIII^e^ siècle, Vol. 3*, (sous la direction de Georges Duby et Michelle Perrot), Paris, Plon, 1991.

4. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs, op. cit.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. Pour une brève histoire de la politesse et de son conflit avec la sincérité, voir l'ouvrage collectif *Politesse et sincérité*, Paris, Esprit, série « Société », 1994.

8. Marcel Mauss, « Les techniques du corps » (1934), in *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2001, p. 14.

9. *Ibid.*, p. 368-369.

10. *Ibid.*, p. 368.

11. On trouvera dans mon livre *Musulmanes et modernes, op. cit.*, un exposé détaillé du débat et la référence des ouvrages cités.

12. Salahaddin Asım, *Türk Kadınlığının Tereddisi yahut Karılaşmak*, (*Osmanlı'da Kadınlığın Durumu*), Arba Yayınları, Istanbul, 1989 (première édition, 1950).

13. Celal Nuri Ileri (1877-1938), *Kadınlarımız*, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.

14. Halil Hamit, *Islamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Musava-i Tamme (Kadınlık Aleminde Tam Eşitlik)*, in T. Taşkıran, Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Başbakanlık Basımevi, 1973, p. 53.

15. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, Tercüman 1001 Eser, Istanbul, 1919, p. 136.

16. Mehmet Tahir, *Meşrutiyet Hanımları*, in Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Iş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1982, p. 87.

17. Derviş Vahdeti, in Tarık Zafer Tunaya, *Islamcılık Cereyanı*, Istanbul, 1962. p. 86.

18. Mehmet Akif, in Tarık Zafer Tunaya, *op. cit.*, p. 7-8.

19. Peyami Safa, *Türk Inkilabına Bakışlar*, Istanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, p. 51-52.

20. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie, op. cit.*, p. 381.

21. Cf. Marcel Gauchet *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1984.

22. Irène Théry, *Les Dilemmes de l'individualisme. Monde sexué et moi sexuel*, Paris, Odile Jacob, 2005.

23. Cf. Azade Kian-Thiebaut, *Les Femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

24. Marjo Buitelaar, « Public Baths as Private Places », *in* Karin Ask et Marit Tjomsland (dir.), *Women and Islamization. Contemporary Dimensions of Discourse and Gender Relations*, 1988, Oxford/New York, Berg Press, 1988, p. 103-123.

25. Je remercie Jeannette Jouili (étudiante en thèse à l'EHESS) de m'avoir rapporté ce détail de ses entretiens.

26. Cf. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1992, p. 120.

CHAPITRE 8
Citoyenneté et engagement public

1. Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes, op. cit.*

2. Comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Nilüfer Göle, « Islam in Public : New Visibilities and New Imaginaries », *Public Culture*, n° 14 (1), 2002, p. 173-190.

3. Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, trad. fr. Alain Kitom, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

4. Jusque-là, la Turquie avait imité de façon très volontariste le modèle français et le jacobinisme ; désormais, c'est la France qui, sans l'avouer – car il n'est pas de bon ton d'avoir pour modèle les Turcs –, produit quelque chose de semblable à ce que l'on trouve en Turquie, avec l'institutionnalisation de la religion, son contrôle par l'État et la radicalisation du débat sur le foulard. Sans oublier néanmoins qu'en France la question de l'islam est liée à celles de l'immigration et de l'intégration sociale.

5. Craig Calhoun (dir.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1993.

6. Cf. François Furet, « Préface », Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

7. Bruno Latour, « Pourquoi Marianne n'a plus de lait », *Le Monde*, 27 septembre 2003.

CHAPITRE 9
Le voile, le renversement du stigmate et la querelle des femmes

1. Riva Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Paris, Sciences Po, 2005. Du même auteur, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, 1996.

2. Constituée de vingt sages, la commission Stasi était chargée de dresser un état des lieux de la laïcité en France et d'apporter des éléments de réflexion pour le projet de loi sur l'interdiction des signes religieux, et notamment du foulard, à l'école. Cf. Patrick Weil, *La République et sa diversité*, La République des idées/Seuil, 2005. Du même auteur, cf. aussi « Lever le voile », *Esprit*, Janvier 2005, p. 45-53.

3. Emmanuel Terray, « L'hystérie politique », *in* Charlotte Nordmann (dir.), *Le Foulard islamique en questions*, Paris, Éd. Amsterdam, 2004, p. 103-117.

4. Au cours de ce débat, beaucoup auront changé d'avis, mais comme l'a fait remarquer Emmanuel Terray (*ibid.*, p. 117), toutes les évolutions ont eu lieu dans le même sens, du refus de la loi vers son acceptation. Il n'y voit donc pas la preuve d'une discussion ouverte, comme l'ont affirmé certains, mais au contraire l'indice d'une contagion de l'hystérie.

5. Dans cette ligne de pensée, Sidi Mohammed Barkat développe un argument très intéressant en défendant l'idée que la loi rattache l'acte de porter le voile à

l'expérience politique des Français et opère en réalité une transformation en profondeur de l'état de fait en créant les conditions d'une appréhension nouvelle de cet objet à la fois par celles qui le portent et par leurs contradicteurs. Selon lui, le droit constitue le cadre institutionnel d'une possible transformation subjective des parties impliquées et d'un renouveau possible de l'exégèse des textes fondateurs de l'islam. Cf. Sidi Mohammed Barkat, « La loi contre le droit », *in* Charlotte Nordmann (dir.), *Le Foulard islamique en questions*, *op. cit.*, p. 28-35.

6. Sur les stratégies de liberté des « filles d'immigrés maghrébins », on peut consulter le livre de Nacira Guenif Souilamas, *Des beurettes*, Paris, Hachette, 2003.

7. Cette articulation entre la laïcité et les droits des femmes est, par ailleurs, une évidence quand on se place dans le contexte historique des pays musulmans.

8. Erving Goffman, *Stigmate*, *op. cit.*, p. 11 et 59.

9. À ce sujet, cf. Fariba Adelkhah, *Être moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998, et Azadeh Kian-Thiebaut, *Les Femmes iraniennes entre islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

10. Cité par Florence Vinas, « Entre oui et non : Simmel, philosophe de l'âme moderne », *in* Georg Simmel, *La Parure et autres essais*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998.

CHAPITRE 10
Identifier l'Europe : altériser la Turquie ?

1. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, *op. cit.*, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. Selon un sondage publié dans *Le Figaro* du lundi 13 décembre 2004, à la veille du sommet européen des 16 et 17 décembre, 67 % de Français se sont prononcés contre l'adhésion de la Turquie à l'Europe. 39 % d'entre eux expliquaient ce refus par le fait que « les droits de l'homme n'y étaient toujours pas respectés », et 34 % parce que les « différences religieuses et culturelles » étaient trop grandes.

4. Pierre Rosanvallon, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p. 341-343.

5. *Ibid.*, p. 344.

6. *Ibid.*, p. 345.

7. *Ibid.*

8. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation...*, *op. cit.*, p. 245.

9. Un des arguments consiste ainsi à prétendre que ses adversaires, Angleterre ou États-Unis, soutiennent le projet d'adhésion dans le seul but d'affaiblir l'Europe.

10. Pour le développement de cet argument, cf. Nilüfer Göle, « La Turquie : le désir d'Europe qui dérange », in *Lettres aux turco-sceptiques*, Cengiz Aktar (éd.), Arles, Actes Sud, 2004.

11. Reinhart Koselleck, *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes études », 1997, p. 188.

CHAPITRE 11
Renoncer à la « pureté » européenne

1. Norbert Elias, *Le Dynamique de l'Occident*, *op. cit.*

Ce livre réunit des articles et des contributions présentés lors des rencontres et colloques internationaux, publiés précédemment en France ou à l'étranger, des pages inédites et d'autres nouvelles. Les pages ayant déjà paru ont été révisées, souvent remaniées, abrégées et complétées, en vue de composer cet ouvrage. Les études reprises sont :

« L'instantané terroriste », *Confluences Méditerranée*, n° 40, hiver 2001-2002.

« Instantanés terroristes à Istanbul et nouvelle scénographie de l'islamisme », *Cosmopolitiques*, n° 6, 2004.

« L'islam et la mondialisation : une question de similitude ou d'alterité ? », in *Un autre monde*, M. Wieviorka (dir.), Balland, 2003.

« Modernité locale », Dédale, *Postcolonialisme*, n° 5-6, 1997.

« La laïcité, l'espace public et le défi islamiste en Turquie », *Confluences Méditerranée*, n° 41, 2002.

« Musulmanes et espaces publics : une approche comparative », *Citoyenneté, engagements publics et espaces urbains*, Rapport final de recherche, sous la dir. de N. Murard et C. Daum, URMIS – CSPRP – Université Paris 7, octobre 2004.

« Le voile, le renversement du stigmate et la querelle des femmes », in *Les femmes entre violences et stratégies de liberté, Maghreb et Europe du Sud*, C. Veauvy, M. Rollinde et M. Azzoug (éds.), Bouchène, 2004.

« Identifier l'Europe, est-ce altériser la Turquie ? », *Confluences Méditerranée, Turquie : la 28e étoile ?*, n° 52, hiver 2004-2005.

« Renoncer à la pureté européenne », in *L'Avenir de l'Islam en France et en Europe. Les entretiens d'Auxerre*, M. Wieviorka (dir.), Balland, 2003.

Je tiens à remercier Philippe Blaizot et Isabelle Alvaret pour leur lecture attentive.